Ahmet T. Karamustafa

TASAVVUFUN OLUŞUMU



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

AHMET T. KARAMUSTAFA

1956'da Fatsa'da doğan Ahmet T. Karamustafa, lisans eğitimini felsefe alanında ABD'nin New York eyaletindeki Hamilton College'de aldıktan sonra McGill Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları alanında doktorasını tamamladı. 1987-2012 yılları arasında St. Louis şehrindeki Washington Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan Karamustafa, 2012'den bu yana Maryland Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Bu üniversitenin Farsça ve İran Çalışmaları Merkezi'nde de etkinlik gösteren yazar, İslâmiyet'in sosyal ve entelektüel tarihi üzerine çalışmalar yapmakta ve özellikle tasavvuf tarihi üzerine makale ve kitaplar yayınlamaktadır. Karamustafa'nın yayınlanmış kitapları arasında *Vahidi's Menakıb-ı Hoca-ı Cihan ve Netice-i Can: Critical Edition and Historical Analysis* (The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993), *God's Unruly Friends* (Utah University Press 1994 – Türkçesi: *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, çev: Ruşen Sezer, 7. Baskı, YKY, 2016), ve *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh University Press ile California University Press 2007) sayılabilir.



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Ahmet T. Karamustafa
Tasavvufun Oluşumu
Çeviren Nagihan Doğan

Sufism
The Formative Period
Edinburgh University Press, 2007

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 600
Düşünce Tarihi 6

ISBN 978-605-399-496-1

Kapak 16. Yüzyılda Şiraz üslûbuyla çizilmiş bir İran minyatüründe döneme has sema gösterisi.

1. Baskı İstanbul, Kasım 2017

© İstanbul Bilgi Üniversitesi İktisadi İşletmesi
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 6 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 35680

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayanlar Amed Gökçen - Fahri Aral
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Remzi Abbas
Dizin Belgin Çınar
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 38 46 / Faks: 0212 613 03 21 • Sertifika No: 12064

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Karamustafa, Ahmet T.,1956-
Tasavvufun oluşumu / Ahmet T. Karamustafa;
çeviren Nagihan Doğan. -İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

xvi, 244 pages : illustrations ; 23 cm. –(İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 600. Düşünce Tarihi; 6.)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-399-496-1

1. Sufism. 2. Sufism --History. 3. Mysticism --Islam. 4.God (Islam) --Worship and love.
I. Title. II. Doğan, Nagihan. III. Series.

BP188.5.K3719 2017

Ahmet T. Karamustafa

TASAVVUFUN OLUŞUMU

Çeviren
Nagihan Doğan

İçindekiler

Teşekkür

Eğer Carole Hillenbrand, Edinburgh Üniversitesi Yayınları'nın İslâm Araştırmaları Yayınları'na tasavvuf tarihi konulu bir eserle katkıda bulunmamı istemeseydi, bu kitabı yazmamış olacaktım. Bu projeyi başlattığı için kendisine teşekkür ediyorum.

Kitabın büyük bölümü, Washington Üniversitesi, St. Louis'den 2005 yılı için aldığım bir yıllık izin süresinde yazıldı. Bu sürenin bir sömestrini İngiltere, Londra'daki İsmaili Araştırmaları Enstitüsü'nün tarafıma verdiği Annemarie Schimmel Ödülü'ne borçluyum. Bu saygın ödülden dolayı İsmaili Araştırmaları Enstitüsü'ne minnettarım. Tasavvuf tarihini ele alış biçimim merhum Profesör Schimmel'inkinden oldukça farklı olsa da, görmeye ömrü yetseydi kendisinin bu çalışmadan hoşnut kalacağını düşünmek istiyorum. Bu ödül münasebetiyle projede onun adının geçmesinden onur duyuyorum.

Bazı meslektaşlarım tamamen ya da kısmen kitabın taslak versiyonlarını cömertçe okudular. Carl Ernst (North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill), Peter Heath (Beyrut Amerikan Üniversitesi), Hermann Landolt (McGill Üniversitesi ve İsmaili Araştırmaları Enstitüsü), John Renard (St. Louis Üniversitesi), Omid Safi (North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill) ve Laury Silvers'ın (Skidmore) destek ve yardımlarını teslim etmek gerçek bir mutluluk. Daha birçok meslektaşımın erken tasavvuf çalışmalarına yaptıkları katkılar olmasaydı, bu kitap yazılamazdı. Onlara olan borcum, şüphesiz dipnotlarda ve kaynakçada görülenden çok daha fazlası. Elbette ki, eğer varsa kitaptaki hata ve eksikliklerden sadece ben sorumluyum.

Pek çok sûfî, bu kitabı okuyanların da göreceği üzere evlenmemeyi tercih etmiş olsa da, bir tasavvuf araştırmacısı olarak, varlığı hayatımın her alanını aydınlatan bir hayat arkadaşına sahip olduğum için kendimi mutlu hissediyorum. Eşim Fatemeh Keshavarz'a, diğer tüm çalışmalarımda olduğu gibi bu projeye verdiği sonsuz destekten dolayı teşekkür ediyorum.

Son olarak, her türden erken dönem sûfîsinin bıraktığı miras üzerinde iz sürerek uzun saatler harcayabilmek eşsiz bir ayrıcalıktı. Bu kitap onların yaşayan hatırasına ithaf olunur.

Türkçe Çeviriye Önsöz

Elinizdeki kitabın İngilizce aslı yazılalı onbir yıl geçti. Gerçi erken dönem tasavvuf araştırmacılığı öyle çok faal bir saha değildir ama yine de bu süre içinde birçok dilde konuyla ilgili bir sürü yeni çalışma çıktı, hatta daha önce bilinmeyen bazı birincil kaynaklar bulunup yayınlandı. Bütün bunları değerlendirip bu kitaba yedirmek şöyle dursun künyelerini çıkartıp kaynakçaya eklemeye çalışmak bile başlı başına bir uğraş olur, burada buna kalkışacak değilim. Kimbilir, belki ileride genişletilmiş bir baskı yapmak imkânı doğar. Ancak şimdilik okurlara şunu söylemek isterim: bildiğim kadarıyla izleyebildiğim herhangi bir dilde ister yöntem ister kapsam açısından *Tasavvufun Oluşumu*'na benzeyen başka bir çalışma henüz yayınlanmamıştır.

Tasavvufun yaklaşık ilk üç yüzyılının hikâyesini Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce ve az da olsa, Türkçe birincil ve ikincil kaynakların en güvenilirlerine dayanarak mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde hem sosyal hem de entelektüel tarihi bağlamı içine oturtmayı hedefleyen yeni bir akademik yayın görmüş değilim. Bunu böbürlenmek amacıyla değil, elinizdeki kitabın biraz gecikmeli olsa da Türkçeye çevrilmesinin bir gerekçesi ve savunusu olarak belirtiyorum. Bu nedenle geçen yıl *Tasavvuf, devrân-i tekvîn* (Dânişgâh-i Mufîd, 2016) adı altında Eşkan Behrani eliyle Farsça çevirisi çıkan *Tasavvufun Oluşumu*'nun bu kez de tarihçi meslektaşım Nagihan Doğan'ın göz nuru ve emeğiyle Türkçeye kazandırılmasından büyük bir memnuniyet duyuyorum, kendisine müteşekkir ve minnettarım.

Bu vesileyle kitabın Türkçe çevirisinin yayınlanmasında gösterdikleri ilgi ve özen için de İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları ve çalışanlarına, özellikle Amed Gökçen'e çok teşekkür ederim. Umarım, Türkiye'de büyük ölçüde gözardı edilmiş bir konu olan erken tasavvuf tarihi bu çeviri sayesinde biraz olsun canlanır, hatta belki genç araştırmacıları kendine çeker.

AHMET T. KARAMUSTAFA
Washington, Haziran 2017

Önsöz

Mistisizm, 20. yüzyılın başından beri din üzerine yapılan akademik çalışmalarda oldukça rağbet gören bir kategori olmuştur. Ancak son birkaç on yıldır bu kategori, özcü/genellemeci (*essentialist*) varsayımlarından dolayı yoğun eleştirilere maruz kalmaktadır. Mistik deneyimlerin her türden beşerî dinsellikte mevcut olmakla birlikte kişiye özel, aracısız ve tarifsiz olduğu iddiası, buna dair kendi özel tarih inşası olan modern bir Avro-Amerikan varsayımı olarak sunulmuş ve "alanın yeni eleştirmenleri tarih, kültür ve dilden oluşan belirleyici faktörler ağına mistisizmi geri götürmüşlerdir".[1] Çok yakın geçmişte aynı eleştiriler, son çeyrek yüzyılda büyük ilgi gören "tinsellik" kategorisini de içerecek şekilde genişletilmiştir.[2] Sonuç itibariyle mistisizm veya tinselliğin sanki bunlar izah gerektirmeyecek kadar açık, tartışmaya kapalı ve her dönem ve örneğe uygulanabilir kategorilermiş gibi tarihsel bağlamından kopartılarak değerlendirilmesi, tamamen amatör olmasa bile şu an sorunlu ve dayanaksız bir yaklaşım gibi görünüyor.

Ama artık mistisizm ve tinselliğe tarihsel ve kültürel bağlamdan soyutlanmış genel analitik kategoriler olarak bakmak mümkün değilse, ferdî dinî geleneklerin "mistik ve ruhani boyutları" hakkında ne söylenebilir? Tarihselci eleştirinin, bir dine özgü mistik ve tinsel düşünceler üzerine yapılan akade-

1 Meselenin iyi bir özeti için bkz. Leigh Eric Schmidt, "The Making of Modern 'Mysticism'", *Journal of the American Academy of Religion* 71, 2003, s. 273-4 (alıntı s. 274).

2 Jeremy R. Carrette ve Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, Londra, 2005, s. 2-6. Carette ve King'e göre (s. 3), "hiçbir pencere yoktur ki ... oradan bakıp da 'tinsellik' terimi için standart ve evrensel bir anlam belirlenebilsin".

mik araştırmalardaki yeri ve anlamı nedir? Bu aşamada da cevap, tarihsel ve kültürel koşulların belirleyiciliğinin önem ve önceliğini kabul etmekte yatar. Elbette ki her dinî gelenek mistik ve ruhani boyutlar taşır; ama bu boyutların içerik ve anlamca birbirlerinden farklı olmadıkları ve değişmedikleri düşünülmemelidir. Yapılması gereken şey, mistik ve ruhani düşünceyi belirli bağlamlar içinde keşfetmek, betimlemek ve analiz etmektir.

Genellikle İslâm dinindeki ana mistik gelenek olarak tanımlanan tasavvufa bakıldığında, sûfîlikle ilgili tüm olgularda değişmeyen bir öz olduğunu varsayan özcü/genellemeci yaklaşımların tasavvuf araştırmalarında önemli bir yere sahip olduğu görülür; ancak tarihsel ve kültürel bağlama gerekli ilgiyi gösteren tarih ve filoloji eksenli yaklaşımlar, tarihselcilik ve yapılandırmacılık eleştirisinin başlangıcından çok önce mevcuttu, dolayısıyla bunlar sıradışı metotlar olarak nitelendirilemez.[3] Başka deyişle, bugün tasavvuf çalışmalarındaki bazı akımlar, özcülük/genellemecilik suçlamalarına karşı zayıf ve korunmasız kalırken, diğerlerinin yeni tarihselci eleştiri tarafından sadece doğruluğunun kanıtlandığı ve canlandırıldığı görülüyor. Tarihselci metotla yazılan bu çalışmadaki amaç, tasavvufu doğru tarihsel bağlamına yerleştirmek için süregelen çabalara katkı sunmaktır. Tasavvuf başlı başına ya da kısmen son yarım yüzyıl boyunca pek çok ilmî çalışmanın konusu olsa da, kabaca 3./9. yüzyıldan 6./12. yüzyıla kadar uzanan tasavvuf tarihinin ilk safhasının bir kitap-monografi formatında ele alınmadığı görüldüğü için bu çalışma ortaya çıkmıştır.[4] Bu "klasik" dönem, çeşitli yönleriyle tasavvuf tarihinin daha sonraki aşamaları üzerine çalışabilmenin altyapısını sunuyor. Bu altyapıyı hazırlarken sağlam bir temel atmak, tasavvuf üzerine çalışan herkesin doğal istek ve ihtiyacıdır. Dolayısıyla erken dönemi ayrıntılı olarak ve analitik-

3 Örneğin, başta *Mystical Dimensions of Islam* (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975) olmak üzere Annemarie Schimmel'in çalışmalarının ilgi görmeye devam etmesi, özcü/genellemeci yaklaşımın ne kadar tutulduğunu gösterir. Diğer yaklaşımın en iyi örnekleri ise Fritz Meier'e ait çalışmalardır.

4 Yakın geçmişte İngilizce olarak yayınlanan genel tasavvuf konulu çalışmalar şunlardır: Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York University Press, New York, 1989; William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, Oneworld, Oxford, 2000; Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Shambhala, Boston, MA, 1997; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Brill, Leiden, 2000; John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, University of California Press, Berkeley, 1996; Mark J. Sedgwick, *Sufism: The Essentials*, American University in Cairo Press, Kahire, 2000. Batı Avrupa dillerinde tasavvuf üzerine yakın geçmişte hazırlanmış en önemli yayınları içeren kapsamlı ve güncel bir bibliografya için bkz. John Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, Scarecrow Press, Lanham, MD, 2005, s. 279-349. Renard burada pratik bir şekilde kaynakları beş ana kategoriye ayırmıştır: genel ve karşılaştırmalı çalışmalar; birincil kaynaklar; kişi ve tema odaklı çalışmalar; coğrafî bölge esas alınarak hazırlanmış tarihsel çalışmalar; toplum, siyaset, sanat, edebiyat ve cinsiyet temalı çalışmalar.

odaklı tarihselci bakış açıcısıyla ele almak elzemdir. Üstelik son birkaç on yıldır erken dönem araştırmalarında önemli gelişmeler olmuştur. Hâlâ yapılması gereken pek çok ön çalışma varsa da, konu hakkında farklı dillerde yapılmış mevcut araştırmaları geçici olarak sentezlemenin zamanı gelmiştir.[5] *Tasavvufun Oluşumu*, erken tasavvuf tarihini kapsamlı ve güncel olarak doğru bir bağlam içinde ele alma ihtiyacını karşılamaya dönük bir çabadır.

Elinizdeki çalışma, hem sentetik hem de analitik olan tarihsel bir değerlendirme biçimindedir. Sentetiktir, çünkü kişiler ve belirli temalar üzerine en son yapılmış seçkin çalışmalardan hareketle, erken İslâm tarihindeki başlıca dindarlık biçimlerinden biri olarak tasavvufun doğuşu ve gelişimi hakkında birleşik ve tutarlı bir anlatı oluşturulmuştur.[6] Erken tasavvuf tarihinin belirli unsurları üzerine derinlemesine yapılmış incelemeler dikkatle sentezlenirken, tasavvufun hatlarını net bir şekilde belirlemek mümkün olmaktadır. Fakat bu çalışma erken dönem tasavvuf tarihinin seyrini takip etmek için yeni bir çerçeve oluşturması bakımından aynı zamanda analitiktir. Durup vaka odaklı çalışmalara bakıldığında, erken İslâm tarihindeki farklı mistik akımların doğuşu, gelişimi, yayılması ve birbirleriyle karışması ile ilgili yeni sorular ortaya çıkmakta ve hem sosyal hem de entelektüel düzeyde yeni değişim ve devamlılık modelleri keşfetme imkânı doğmaktadır.

Kitap altı bölüm halinde hazırlanmıştır. 3./9. yüzyılda çok sayıda Müslüman hakikati insan ruhu üzerinden keşfetme girişiminde bulunmuştu ve başlangıçta İslâm dünyasının farklı kültür bölgelerinde birkaç belirgin mistik topluluk vardı. Birinci Bölüm, bu mistik grupların tarihsel olarak en belirleyici ve önemlisi olan Bağdat sûfîlerine ayrıldı. Bu bölüm 3./9. yüzyılın ikinci yarısında karakteristik bir dindarlık biçimi olarak Bağdat sûfîliğin doğuşunu inceliyor ve en önemli üç temsilci Harrâz, Nûrî ve Cüneyd hakkında bilgi verdikten sonra bu hareketin etraflı sosyal ve entelektüel profilini çiziyor. İkinci Bölüm, aynı dönemde Bağdat dışındaki başlıca mistik kişi ve akımları

5 Bu yeni ilerlemeler, özellikle Böwering, Chabbi, Gramlich, Melchert, Nwyia, Pûrcevâdî, Radtke, Renard, Sells, Sobieroj ve Sviri'nin kaynakçada sıralanan yayınlarında görülmektedir.

6 En son yapılmış tek bir sûfîyi ele alan çalışmaların en iyi örnekleri –sadece kitapları hesaba katarsak– şunlardır: Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur' nic Hermeneutics of the f Sahl al-Tustar (d. 283/896)*, De Gruyter, Berlin, 1980; Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1997 ve Bernd Radtke'nin Tirmizî hakkındaki çok sayıda çalışması. Tematik çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, De Gruyter, Berlin, 1968; Nasrullâh Pûrcevâdî, *Rü'yet-i mâh der âsumân: berresî-yi târîhî-yi mes'ele-i likâ' Allâh der kelâm ve tasavvuf.*, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1375/1996; Kristin Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Routledge, Londra, 2005.

–Aşağı Irak'ta Tüsterî, Kuzeydoğu İran'da Melâmetîler ve Orta Asya'da Tirmizî– gözden geçiriyor ve bu farklı bölgelerde mistik düşünce ve pratiğin hareketliliğini gösteriyor. Üçüncü Bölüm, Bağdat sûfîliğinin İber Yarımadası da dâhil diğer bölgelere yayılışını araştırıyor ve 4./10. yüzyıl boyunca Bağdat sûfîliği ile yerel mistik akımlar arasında gerçekleşen ve sonunda "metropoliten" Bağdat sûfîliğinin benzer karakterdeki "yöresel" hareketler üzerinde hâkimiyet kurmasına yol açan kaynaşma sürecini belgeliyor. Dördüncü Bölüm, önce Arapça, 5./11. yüzyıldan sonra aynı zamanda Farsçanın kullanıldığı özel bir tasavvuf literatürünün ortaya çıkması şeklinde kendini gösteren, özfarkındalığa sahip bir tasavvuf geleneğinin teşekkülünü inceliyor ve sûfî yazın geleneğinin doğuşunun 4./10. ve 5./11. yüzyıl mistiklerinin "normatif" sûfîliğin sınırlarını çizme çabası olarak anlaşılabileceğini ileri sürüyor. Burada ayrıca, normatif tasavvuf geleneği bir bütün olarak Bağdatlı mistiklerce temsil ve inşa edilmiş olmakla birlikte, dönemin sûfî yazarlarının sûfî normlar üzerinde mutabık olmadıkları, İslâmî düşünce ve pratiklerin hızla değiştiği bir ortamda bu insanların kendilerini ve sûfî gelenek anlayışlarını oldukça farklı şekillerde konumlandırdıkları, özetle hadisçi (*traditionalist*) sûfîlerin daha ilmî düşünen sûfîlerle her konuda anlaşamadıkları gösteriliyor. Beşinci Bölüm, gelenek inşası meselesini sosyal tarih perspektifinden ele alıyor ve tekkede ikamet eden etkili mürebbi şeyhler etrafında sûfî cemaatlerin şekillenişini anlatıyor. Ayrıca, üyeleri birbirine sıkı sıkıya bağlı bu mistik cemaatlerin yükselişinin, tasavvuf tarihinin seyri açısından aynı ölçüde önemli bir başka sosyal gelişme olan evliya kültünün doğuşuyla iç içe geçtiğini ileri sürüyor. Altıncı Bölüm, 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda tasavvufun hem şehirlerde hem de kırsal bölgelerde sosyal ve kültürel hayatın tüm kademelerine yayılması üzerinde duruyor ve normatif sınırlar konusunu bu kez tasavvuf içindeki şeriat karşıtı (*antinomian*) ve gelenekçi (*conformist*) unsurlar açısından ele alıyor. Sonuç Bölümü ise kısaca çalışmanın ana bulgularını aktarıyor.

Bu kitabın kapsamı, erken tasavvuf tarihinin en önemli konularını içerecek şekilde geniş tutulsa da, burada doğal olarak yeteri kadar değinilmeyen bazı meseleler bulunuyor. Belki de eksikliği en çok göze çarpan konu, daha kadim dinî geleneklerin tasavvuf üzerindeki etkisidir. İslâmî mistik akımların İslâm'ın doğuşundan önce hem Yakındoğu ve Kuzey Afrika'nın, hem de Batı ve Güney Asya'nın etki alanı geniş dinî muhitlerinde mevcut olan mistik düşünce ve uygulama modellerinin ne ölçüde yeni bir sentezi olduğu meselesi, tasavvuf araştırmalarının tartışmalı konularından biri olmuştur. Bu konu kitabın kapsamı dışında tutulmuşsa bunun nedeni, onun sanıldığı kadar önem-

li bir konu olmadığını göstermek değil, bu alandaki ikincil literatürün hacim bakımından hâlâ zayıf ve özü itibariyle varsayımsal olduğu kanaatidir.[7] Bu meseleyi hakkıyla ele almak, ilgili konuların birçok dinî gelenekteki durumu hakkında farklı dillerde hazırlanmış birincil ve ikincil kaynaklar üzerinde yeni ve derinlemesine bir araştırma yapmayı gerektirecekti ki böyle bir şey şüphesiz bu kitap projesinin amaç ve kapsamının ötesine geçmektedir.[8] Son on yıldır İslâm'ın dayandığı temeller konusuna yeni bir ilgi oluşmuştur; dolayısıyla geç antik çağda farklı dinî gelenekler arasındaki mistik düşünce ve uygulamaların devamlılık ve kopukluğu konusu üzerine yakın gelecekte yeni akademik bakış açılarının ortaya çıkması beklenmektedir.[9]

Yakın ilgi hak eden, ama kitabın kapsamı dışında tutmak zorunda kaldığımız başka bir konu başlığı da, ele alması oldukça zor olan erken dönemde Şiilikle tasavvuf arasındaki ilişki sorunudur. Sûfî zümreler içinde hiçbir Şii bulunmasa da, Şii ve sûfî düşünce arasında özellikle bunların *vilâyet/velâyet* teorileri ve Kur'ân'ın bâtınî anlamını kavrama uğraşları açısından benzerlikler bulunmaktadır.[10] Son birkaç on yıl boyunca erken Şiilik araştırmalarında önemli ilerlemeler kaydedilmiş, ancak bu zaman zarfında erken dönemde tasavvuf ve Şiiliği karşılaştırmalı olarak inceleyen hiçbir kayda değer araştırma ortaya çıkmamıştır.[11] Kitabı hazırlarken güvenilir çalışmaların az olduğu bir konuyu ele almak bize pek makul gelmedi.

---

7 Tasavvufun teşekkülünde Doğu Hıristiyanlığı ve Hint etkisini gösterme çabasının en son örneği, ayrıca genel olarak yabancı dinî kültürlerin tasavvuf üzerindeki etkisiyle ilgili akademik çalışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Baldick, *Mystical Islam*, özl. s. 15-24. Bu konu hakkında ayrıca Bernd Radtke'nin Baldick'in kitabı için kaleme aldığı tanıtım yazısındaki ihtar mahiyetindeki görüşlerine bkz. *Religious Studies* 29, 1993, s. 267.

8 Şu eser, bu alanda ihtiyaç duyulan türden bir akademik çalışma örneğidir: Bernd Radtke, "Iranian and Gnostic Elements in Early *Taṣavvuf*: Observations Concerning the *Umm al-Kitāb*", ed. Gherardo Gnoli ve Antonio Panaino, *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies Held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea*, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1990, s. 519-30.

9 Erken dönem İslâm'ını geniş kültürel muhitiyle incelemeye yönelik son zamanlardaki akademik ilgiye örnek oluşturan bir makaleler derlemesi için bkz. Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Brill, Leiden, 2003; bu kitapta tasavvuf hakkında bir makale bulunmamaktadır.

10 Kısa değerlendirmeler için bkz. Hermann Landolt, "Walāyah", *Encyclopedia of Religion*, 14, 2. baskı, ed. Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, Detroit, 2005, s. 9656-62; Paul E. Walker, "Wilāya, 2. In Shī'ism", *EI* 11, s. 208b-9b; Ismail Poonawala, "Ta'wīl", *EI* 10, s. 390a-2a.

11 Erken Şiilik üzerine yakın zamanda yapılmış bir çalışma için bkz. Etan Kohlberg (ed.), *Shī'ism*, Ashgate, Burlington, VT, 2003. Tasavvuf ile Şiiliği karşılaştırmalı olarak ele alan en kapsamlı çalışma hâlâ Kamil M. Al-Shaibi'ye aittir: *Sufism and Shiism*, LAAM, Surbiton, 1991; ancak eser erken dönem için pek de yararlı sayılmaz. Çalışmanın orijinali *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'* başlığıyla Arapça olarak yayınlanmıştır.

Şüphesiz bu çalışmanın kapsamının bazı okuyuculara zayıf ve hatta yetersiz geldiği başka alanlar da vardır. Her şeye rağmen burada sunulan genel tarihsel değerlendirmenin, bu çekici konuyla ilgilenen herkese erken tasavvuf tarihinin kapısını aralayacağını ümit ediyoruz.

SUNUM VE TRANSLİTERASYONA İLİŞKİN NOT

İngilizce metinde tüm Arapça ve Farsça isim ve terimlerin transliterasyonu yapılmış, fakat yaygın şekilde kullanılan şu yer isimleri bunun dışında tutulmuştur: Bağdat, Basra, Nişabur, İsfahan, Şiraz, Herat, Mekke ve Medine (Türkçe çeviride, benzer şekilde bazı Arapça ya da Farsça terimlerin, kişi ve yer isimlerinin transliterasyonu yapılırken Türkçede yaygın şekildeki kullanımları esas alınmıştır – ç.n.). Transliterasyonda *İslâm Ansiklopedisi*'nde (*Encyclopaedia of Islam*) kullanılan sistem esas alınmış, ancak İngilizce yayınlanan çalışmalarda mutad olduğu üzere, zaman zaman küçük değişiklikler yapılmıştır. Arapçadaki "-el" öneki sadece Arapça kişi adlarının tam haliyle ilk kez verildiği yerde kullanılmış, hem metinde hem de dipnotlar ve kaynakçada aynı ismin tekrarlanması halinde bu ek çıkarılmıştır (örneğin ismin tam haliyle geçtiği ilk yer istisna olmak üzere el(es)-Serrâc yerine Serrâc denmiştir). Dipnotlarda ve kaynakçada değil ama alıntılardaki tüm transliterasyonlar tutarlılık adına standart hale getirilmiştir.

Tarihlerde önce hicrî (İran'da basılmış kitaplar için celâlî) sonra milâdî yıl verilmiştir [3./9. ve 261/875 gibi...].

Dipnotlarda sadece iki kısaltma kullanılmıştır: *Encyclopaedia of Islam* için *EI* ve *Encyclopaedia Iranica* için *EIr*.

Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazara aittir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bağdat Sûfîleri

"Kul amünetü billah, sümmestakim"
(Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol).
Celî-sülüs istif, Mahmud (Yazır), H. 1369.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

İslâm'ın ana mistik geleneği olan sûfîlik, 2./8. yüzyılın sonlarından 4./10. yüzyılın başlarına kadar uzanan bir dönemde züht üzerine kurulu dindarlık biçimlerinden doğdu. En erken mistik yaklaşımlar, bu dönemin ilk yarısında ortaya çıktı, ama bunlar tabiatları itibariyle muhtemelen birbirleriyle benzeşmemekte ve heterojen bir karakter taşımaktaydı. Daha da önemlisi, bu yaklaşımlar, kaynakların yetersizliğinden dolayı modern araştırmacılar için hâlâ müphem. Ne var ki 3./9. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat sûfîleri, kendine has özellikler gösteren mistik bir dindarlık biçiminin müntesipleri olarak tam bir görünürlük kazandılar. Aynı dönemde başka yerlerde, bilhassa Güney Irak, Kuzeydoğu İran ve Orta Asya'da başka mistik hareketler teşekkül etti. Bu daha geç hareketlere intisap eden mistikler başlangıçta sûfî olarak bilinmiyor, düşünce ve uygulama biçimleri bakımından çeşitli şekillerde Bağdatlı sûfîlerden ve birbirlerinden farklılık gösteriyorlardı. Ama bunlar tedricen Bağdatlı mistikler ile kaynaştılar ve zamanla onlar gibi sûfî olarak tanımlanmaya başladılar.

ZÂHİTLER, İÇ ÂLEME DÖNÜŞ VE SÛFÎ KAVRAMI

Abbasi yönetiminin ilk yüzyılında züht, Müslüman cemaatlerde yaygın bir dindarlık biçimiydi.[1] Bu dönemde dünyaya ve dünyevî zevklere yüz çevirenler

1 Bu dönemdeki *zühd* hakkında en kapsamlı araştırma, Richard Gramlich'e aittir: *Weltverzicht Grundlagen und Weisen Islamischer Askese*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1997. Gramlich'in *Alte Vorbilder* isimli çalışmasında, ilk zâhitlerden pek çok mühim kişi münferit olarak betimlenmiştir.

(*zâhid*) ve kendilerini ibadete adayanlar (*'âbid*, *nâsik*) tek bir homojen hareket içinde organize olmayıp, farklı görünüm ve biçimlere girdiler. İlk örneklerden biri olan İbrahim b. Edhem el-Belhî (ö. 161/177-8) gibi bazı kişiler, yaygın toplumsal yaşam tarzına karşı "radikal bir nefret" tutumu içinde olup, gönüllü olarak, bilhassa yeme-içme konusunda uç bir temizlenme arayışıyla karakterize olan yoksul yaşam biçimini benimsediler ve yaşamlarını gaza ile meşgul oldukları sınır bölgelerde idame ettirerek kelimenin tam anlamıyla toplumun kenarlarına kaydılar.[2] Diğerleri, yani Kur'ân ve hadis çalışmaları ile meşgul olan alim-zâhitler, meşhur vaiz Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) muhtemelen Abdülvâhid b. Zeyd (ö. tahminen 150/767) etrafında toplanan müritleri tarafından kurulan Abbâdân'daki (Dicle Nehri üzerinde Basra'ya yakın bir ada) özel bir inziva yerinde (*ribât*) vakit geçirdiler.[3] Spesifik olarak "yün giyenler" olarak isimlendirilen bazı kişiler, *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*, yani iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama pratiği ile ilgilenen sosyal aktivistlerdi.[4] Fudayl b. 'İyâz (ö. 188/803) ve Bişr b. el-Harîs el-Hâfî (tahminen 152-227/766-841), zâhide dönüşen ve dinî ilimlerle uğraşmayı bırakan alimlerdi.[5]

Aynı dönemde zâhitler arasında dikkat çekici bir gelişme zuhur etmekteydi. Züht yaşantısı ve kendilerini sosyal hayattan ne ölçüde soyutlayacakla-

---

2 Michael D. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, CT, 1996, s. 125-30 (Buradaki iktibas, 126. ve 128. sayfadan yapılmıştır); Deborah Tor, "Privatized jihad and public order in the pre-Seljuq period: the role of the *mutatawwi'a*", *Iranian Studies* 38, 2005, s. 555-73. İbn Edhem hakkındaki en önemli ana kaynaklar Gerhard Böwering'in şu çalışmasında listelemiştir: "Early Sufism between persecution and heresy", ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 46, dn. 1; bu kaynaklar Gramlinch'in *Alte Vorbilder* isimli çalışmasında etraflıca kullanılır: s. 135-282.

3 Böwering, *Mystical Vision*, s. 47; Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1997, s. 106-7, özl. dn. 103. Abdülvâhid b. Zeyd hakkındaki kaynaklar şu çalışmalarda verilmiştir: Bernd Radtke, "How can man reach the mystical union: Ibn Ṭufayl and the divine spark", ed. Lawrence I. Conrad, *The World of Ibn Ṭufayl*, Brill, Leiden, 1996, s. 190, dn. 221; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religösen Denkens im frühen Islam*, 2, De Gruyter, Berlin, 1991-7, s. 96 vd. Abbâdân hakkında bkz. aynı eser, s. 102 vd; ayrıca bkz. Knysh, *Short History*, s. 16-18.

4 Christopher Melchert, "The Ḥanābila and the early Sufis", *Arabica*, 58, 2001, s. 354-55; kıyaslayın, Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende*, Bibliothèque Pahlavi, Tahran, 1976, s. 300-1. "Mutezilî sûfîler" için bkz. Ess, *Theologie*, 3, s. 130-33; Florian Sobieroj, "The Mu'tazila and Sufism", ed. Jong ve Radtke, *Islamic Mysticism Contested*, s. 68-70.

5 Jacqueline Chabbi, "Fuḍayl b. 'Iyāḍ, un précurseur du ḥanbalisme", *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas* 30, 1978, s. 331-45; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 154-87. Kıyaslayın, Böwering, "Early Sufism", s. 48, dn. 5 ve 6.

rı hakkında nasıl bir tutum benimsemiş olurlarsa olsunlar, bazı mühim zâhitler ve onların etrafında teşekkül eden zâhit toplulukları, enerjilerini gitgide ruhsal yaşamın gelişimine kanalize etmeye başladılar. Ruha yönelen bu sapma, bilhassa manevi haller, manevi gelişim basamakları, Allah'a yakınlık ve aşk hakkındaki yeni söylemlerde kendini gösterdi ve aynı zamanda, insan nefsinin şevkle murakabe ve terbiye edilmesiyle kazanılan bâtınî bilgi (*'ilmü'l-bâtın*) üzerine belirgin bir vurguya yol açtı. Ruhani yönelişe gönül verenler, ilahi buyrukları itinayla gözetmek (*vera'*) suretiyle pişmanlık ve Allah'a yönelme (*tövbe*) ve Allah'a itimat etme (*tevekkül*) şeklindeki standart zühtçü temaların tinsel unsurlarını keşfettiler ve hakiki tövbeye bilinç ve ruhu ihtimamla sorgulamadan erişilemeyeceği sonucuna vardılar. Bu "ruha-dönüşçü" (*interiorising*) zâhitlerin öteki dünyada (*âhiret*, "üst âlem") mutlu olmak için bu dünyadan (*dünyâ*, yalın anlamıyla "alt âlem") sakınma şeklindeki başlıca züht meşgalesi, ruhun derinliklerinde bir öteki dünya arayışına dönüştü.[6]

İlginç biçimde, insanın ruhani boyutlarının "keşfedilmesi" ve geliştirilmesi, ilahi vahyi doğru şekilde anlama çabası içindeki bazı zâhit çevrelerinde görülen benzer bir içe yöneliş ile eşzamanlıydı. İç-benlik hakkında bilgi edinme merakına, açık bir biçimde, "genellikle *istinbât* (çıkarım) olarak ifade edilen ... bir içeriden yorum çıkarma metodu" olan Kur'ân ve sünnetin bâtınî anlamını kavramaya yönelik paralel bir çaba eşlik etti. Üstelik daha da şaşırtıcı bir sarmal içinde, bu ruha-dönüşçü epistemik gelişmeler aynı zamanda aşamalı olarak bir seçim doktrini ile birleştirildi ve bu sayede hem ruh bilgisinin hem de vahiy ve sünnetin iç anlamını kavramanın, beşerî çabanın ürünü değil, "Allah vergisi" (*God-given*) bir şey olduğu düşünüldü. Giderek belirginleşen bu doktrine göre, sadece Allah tarafından seçilenler, özellikle de *velî* (ç. *evliyâ*, Allah'ın dostu ve O'nun himayesinde olan kişi) olarak isimlendirilen insanlar, mutlak benlik bilgisine erişebilir ve bu sayede ilahi bilginin veçhelerine vâkıf olabilirlerdi. Daha sonraları genellikle *velâyet/vilâyet* terimiyle ifade edilecek olan Peygamber-sonrası döneme ait bu ilahi seçim düşüncesi, bilhassa Şiiler arasında görülmekteydi. Ancak bu düşüncenin Sünniliğin en erken temsilcileri arasında da, özellikle *ebdâl* (düz anlamıyla "bedel" kelimesinin çoğulu olsa da, kökeni belli değildir) ve *sıddîkûn* (doğruluk ve dürüstlük ehli) gibi terimlerle adlandırılan çeşitli evliya kategorileriyle ilgili hadis kayıtları biçiminde dolaşımda olduğu anlaşılıyor.[7]

---

6 İlk zâhitler arasında tövbe konusu hakkında kısa ve öz bir tartışma için bkz. Böwering, "Early Sufism", s. 45-50; *tevekkül* hakkında ise detaylı bir inceleme için bkz. Reinert, *Lehre*.

7 Bernd Radtke, "ruhsal yaşam", "Kur'ân'ın bâtınî anlamı" ve "tanrısal seçim doktrini" konularının

Bu eğilimlerin tam kökeni ve gelişim çizgisi belirsizdir, ama bu süreçteki öncü simaların bazıları –ki bunların bir bölümü zâhit değildir– teşhis edilebilir: Basra'da kadın zâhit Râbi'atü'l-'Adeviyye (ö. 185/801), Kuzey Horasan'da Şakîk el-Belhî (ö. 194/810), Suriye'de Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Mısır'da Zû'n-Nûn el-Mısrî (ö. 245/860), Bağdat'ta el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Orta İran'da Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (ö. 258/872) ve Horasan'da Bâyezîd Tayfûr b. İsâ el-Bestâmî (ö. 234/848 ya da 261/875).[8] Bu kişilerle ilgili tarihsel kayıtları bulup çıkarmak çok zor olduğundan, belirli akımlar ile belirli şahıslar arasında ilişki kurmak her zaman mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte, bu "ruha-dönüşçü" zâhitler ve ilk sûfîlerden bazılarının bıraktıkları miras hakkında daha kesin konuşabiliriz. Misal olarak Râbi'a, Bâyezîd (Ebû Yezîd adının kısaltılmış hali) ve Muhâsibî'ye kısaca göz atalım.

Râbi'atü'l-'Adeviyyeti'l-Kaysiyye (muhtemelen ö. 185/801), bu erken dönemin birçok kadın zâhidinden biriydi; fakat o, gelecek kuşaklar arasında benzerlerinden daha büyük bir ün kazandı.[9] Tarihsel bir şahsiyet olarak var-

---

bir arada incelenmesi gerektiğini söylemektedir: "Bāṭen", *EIr* 3, s. 859-61 (iktibas s. 860'tan yapılmıştır). Kur'ân'ın bâtınî anlamını araştırmanın ilk aşaması için bkz. Gerhard Böwering, "The Qur'ān commentary of al-Sulamī", ed. Wael Hallaq ve Donald P. Little, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Brill, Leiden, 1991, s. 41-56; Gerhard Böwering, "The major sources of Sulamī's minor Qur'ān commentary", *Oriens* 35, 1996, s. 35-56. Kapsamlı yeni bir inceleme için bkz. Sands, *Sufi Commentaries. Velâye/vilâye* terimleriyle ifade edildiği şekliyle tanrısal seçim düşüncesi için bkz. Hermann Landolt, "Walāyah", ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, 14, 2. baskı, Macmillan Reference USA, Detroit, 2005, s. 9656-62; B. Radtke, "Walī, ı. General Survey", *EI* 11, s. 109a-111b; Michel Chodkiewicz, "La Sainteté et les saints en Islam", ed. Henri Chambert-Loir ve C. Guillot, *Le Culte des saints dans le monde musulman*, École française d'Extrême Orient, Paris, 1995, s. 13-22; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1993, s. 17-46. Daha sonra yapılmış iki değerlendirme daha bulunur: Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Brill, Leiden, 1999, s. 109-30; Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabī*, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 8-26. *Encyclopaedia Iranica*'daki "Abdāl" maddesi (J. Chabbi, 1: 173-4), bazı eksikleri olan taslak bir metin görünümündedir.

8 Bu isim listesi, eksiksiz değildir. Bu kişilerden ilk dördü hakkındaki güncel bir tartışma için bkz. Knysh, *Short History*, bölüm 1-2; Knysh'in kullandığı kaynakların şu çalışmalarla tamamlanması gerekir: (Şakîk hakkında) Gramlich, *Alte Vorbilder*, 2: 13-62; (kısmen Şakîk hakkında) Sarah Sviri, "The self and its transformation in Ṣufīsm, with special reference to early literature", ed. David Shulman ve Guy G. Stroumsa, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 195-215; Richard Gramlich, "Abū Sulaymān ad-Dārānī", *Oriens* 33, 1992, s. 22-85; G. Böwering, "Ḏu'l-Nūn Meṣrī", *EIr* 7, s. 572-3; Josef van Ess, "Der Kreis des Dhu'l-Nūn", *Die Welt des Orients* 12, 1981, s. 99-105. Yahyâ b. Mu'âz hakkında bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 148-84. Bâyezîd aşağıda ele alınmıştır.

9 Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), kadın zâhit ve sûfîlere dair biyografik notlarında, daha sonraları İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Sıfatü's-Safve* isimli çalışmasında, bu erken dönemin kadın zâhitlerini kayda geçirmişlerdir. Sülemî'nin çalışmasının tam metni ve İbnü'l-Cevzî'nin çalış-

lığı kesinlik arz etse de, kişiliği, doğruluğu kanıtlanması imkânsız daha sonraki zamanlara ait hikâyelerle kuşatılmış durumdadır.[10] Râbi'a'dan söz eden ilk müellif olan meşhur edip el-Câhız (160-255/776-868/9), biyografisi hakkında hiçbir ayrıntı vermez; sadece bastırılamayan Allah korkusu ve sofuluğunu gösteren iki haber rivayet etmek suretiyle ona Basra zâhitleri arasında atıfta bulunur. Bu haberlerden birine göre, "eğer ailenin erkekleri ile konuşsaydın, onlar senin için bir köle satın alır ve bu köle seni ev işlerinin yükünden kurtarırdı" denmesi üzerine Râbi'a şöyle karşılık verir: "Ben bu dünyayı onun gerçek sahibi olan Allah'tan istemeye utanırken, nasıl olur da ona sahip olmayandan isterim?"[11] Diğer haberde ise "hiç [Allah tarafından] kabul edileceğini düşündüğün bir amel işledin mi?" diye sorulduğunda Râbi'a'nın verdiği cevap şu olur: "Eğer böyle bir [amel] olsaydı, ben yine de onun reddedileceğinden korkardım."[12] el-Câhız'dan sonra kaynaklarda Râbi'a hakkında bir yüzyıllık bir sessizlik dönemi vardır. Bu sessizlik, ancak 4./10. yüzyılın ikinci yarısında sûfî yazarlar tarafından telif edilen eserlerde onun hakkında çeşitli haberlere yer verilmesiyle bozulur. O zamana kadar Râbi'a'nın dinî portresi, neredeyse tamamen çizilmiştir ve bu yapılırken "tövbe etmiş ilk Hıristiyan hayat kadınları" hakkındaki söylencelerden kısmen de olsa etkilenme olmuştur. Onunla başka Râbi'a'ların, özellikle de çağdaşı olan Suriyeli Râbi'a bint İsmâil'in bir dereceye kadar karıştırılması, hagiografik profilinin gelişimini çok daha çetrefilli hale getirmiştir. Ünlü zâhit Ahmed b. Ebî'l-Havârî'nin eşi olduğu söylenen Râbi'a bint İsmâil'in yaşam öyküsü, Basralı

masından bölümler için bkz. Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women: Dhikr an-niswa al-muta'abbidāt aṣ-ṣūfiyyāt*, ed. ve çev. Rkia Elaroui Cornell, Fons Vitae, Louisville, KY, 1999; kısa ama kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Laury Silvers, "Representations: Sufi Women, Early Period, Seventh-Tenth Centuries", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Brill, Leiden, 2003-7, s. 541-543.

10 Râbi'a hakkında en kapsamlı değerlendirme Margaret Smith tarafından yapılmıştır: *The Life and Work of Rābi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oneworld, Oxford, 1994. Ancak Smith'in çalışması, çok kısa bir süre önce ortaya çıkarılan Sülemî'nin Râbi'a ile ilgili kıymetli münazarasına (*Early Sufi Women*, s. 276-83) yer vermez. Ayrıca bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Şehîdetü'l-'Işki'l-İlâhî Râbi'atü'l-'Adeviyye*, Mektebetü'l-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1962; kısa bir değerlendirme için bkz. M. Smith [Ch. Pellat], "Rābi'a al-'Adawiyya al-Ḳaysiyya", *EI* 8, s. 354b-356a.

11 *el-Beyân ve't-Tebyîn*'den [yay. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. baskı, Kahire, 1388/1968, 3: 127] tercüme eden, Julian Baldick, "The Legend of Rābi'a of Basra: Christian antecedents, Muslim counterparts", *Religion* 19, 1990, s. 234. Kıyaslayın, Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 276-7.

12 Bedevî'nin *Şehîdetü'l-'Işk* isimli kitabında (s. 137) *el-Beyân ve't-Tebyîn*'den [(Kahire, 1332), 3: 85] yaptığı alıntıdan tercüme edilmiştir. Kıyaslayın, Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 278-9. Smith'in bu ifadenin mucizeler hakkında olduğu çıkarımı, zorlama bir yorumdur: Smith, *Rabi'a*, s. 107-8.

meşhur adaşınınkinden çok daha muğlaktır ve görünen o ki, bu iki kadın hakkındaki hikâyeler bazen beraberce harmanlanmıştır.[13]

Hakkındaki daha sonraki kayıtlarda Basralı Râbi'a çoğunlukla kölelikten mübarek bir kişiliğe terfi eden mütedeyyin bir kadın olarak betimlendi. Râbi'a'nın, genellikle, Allah'ın tapınmaya şayan olduğu ve cennet ve dolayısıyla cehennemin önem bakımından sonra geldiği şeklinde yorumlanan "önce komşu, sonra ev" (*el-câr sümme ed-dâr*) sözü, Allah'a olan sarsılmaz bağlılığına örnek oluşturdu. Râbi'a'nın var gücüyle tüm ilgisini Allah'a yöneltmesi, kaynaklara bakılırsa aşk (*mehabbe*) ve samimiyet (*üns*) biçimini aldı. Bu kaynaklarda ona atfedilen aşk üzerine yazılmış bazı beyitlerin, gerçekte dinle ilgisi olmayan bir aşk şiirinden alındığı kanıtlanmışsa da, onun, "hiçbir karşılık ve çıkar gözetmeden sadece Allah için, O'na muhabbet duyma anlamına gelen Saf Aşk doktrinini ilk vaaz eden kişilerden biri ve aynı şekilde ilk defa aşk ile ilgili öğretilerini, Allah âşığına akıl ve duyuların ötesindeki manevi perdenin açılarak gayb âleminin görünmesi anlamına gelen *keşf* doktrini ile kaynaştıran kişilerden biri olması muhtemeldir".[14]

Nişabur'un doğusundaki memleketi Bestâm'da yaşamını dinî sebeplerle evlenmeyen biri olarak geçirmiş gibi görünen Bâyezîd'in biyografisi hakkında az şey biliniyor.[15] O, geride, en meşhuru "ben kendimi tenzih ederim, benim şa-

---

13 Suriyeli Râbi'a bint İsmâil hakkında bkz. Smith, *Rabi'a*, s. 170-3; Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 138-41 ve ayrıca Cornell tarafından kaleme alınan giriş bölümü, s. 63-5. Ahmed b. Ebî'l-Havârî hakkındaki kaynaklar, Gramlich'in *Weltverzicht* adlı çalışmasında verilmiştir: s. 261, dn. 338. Diğer Râbi'a'lar hakkında Baldick'in "Legend of Rābi'a" adlı çalışmasına bakılabilir; Baldick, Suriyeli Râbi'a'nın gerçekte hiç var olmadığını düşünür: 237.

14 M. Smith [Ch. Pellat], "Rābi'a al-'Adawiyya al-Ḳaysiyya", *EI* 8, s. 355b. Burada zikredilen kaynaklara ek olarak bkz. Abu'l- Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad Daylamī (Deylemî), *A Treatise on Mystical Love*, çev. Joseph Norment Bell ve Hasan Mahmood Abdul Latif Al Shafie, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2005, s. 112 (Bu yayına dikkatimi çektiği için Hermann Landolt'a teşekkür borçluyum).

15 Gerhard Böwering, "Besṭāmī (Basṭāmī), Bāyazīd", *EIr* 4, s. 183-6; Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî, *Defter-i Rûşenâyî: ez Mîrâs-i 'İrfânî-yi Bâyezîd-i Bestâmî*, İntişârât-i Sühan, Tahran, 1384/2005, özl. s. 67-73. Bu ve ayrıca Harakânî ve Ebû Sa'îd hakkındaki iki yeni çalışmasını gönderme cömertliğini gösterdiği için Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî'ye teşekkür borçluyum. *Defter-i rûşenâyî*, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ali Sehlegî (ö. 477/1084) tarafından yazılmış Bâyezîd hakkındaki mevcut en ayrıntılı biyografi olan *Kitâbü'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr* isimli Arapça eserin tam Farsça tercümesidir. *Kitâbü'n-Nûr*, A. R. Bedevî tarafından tahkik edilmiş (Kahire, 1949), ama Şefî'î-Kedkenî, Farsça tercümeyi yakında Beyrut'ta yayımlanacak olan Arapça orijinal nüshanın elinde bulunan yeni baskısından yapmıştır: bkz. *Defter-i rûşenâyî*, s. 14. Birincil kaynaklarda Bâyezîd hakkında verilen bilgilerin kullanışlı bir derlemesi için bkz. Abdürrafî' Hakîkat, *Sultânü'l-'Ârifîn Bâyezîd-i Bestâmî*, İntişârât-i Âftâb, Tahran, 1361/1982. Bâyezîd hakkında ayrıca henüz görmediğim bir doktora tezi bulunmaktadır: Diana Tehrani, "Bayazid Bistami: an analysis of early Persian mysticism", Columbia University, 1999.

nım ne yücedir" (*subhânî! mâ a'zeme şe'nî!*) ve "ben O'yum" (*ene hüve*) olmak üzere hatırı sayılır sayıda *şath*[16] (ç. *şatahât*, vecd halinde söylenen ölçüsüz söz) bırakan ilk sûfîydi. Bâyezîd'ın, Allah'ın kendisi aracılığı ile bu şekilde konuşabildiğine nasıl inandığı, yine onun tarafından şu sözlerle açıklandı:

> Bir defasında Allah beni göğe yükseltti ve huzuruna çıkardı. Dedi ki, "Ey Ebû Yezîd, mahlukatım seni seyretmeyi arzuluyor." Bunun üzerine O'na şu cevabı verdim: "Beni Senin vahdaniyetinle donat, ben-liğini giyindir ve birliğine yükselt. Böylece yarattıkların bana baktıklarında, seni gördüklerini söyleyebilsinler ve orada ben değil, sadece Sen olasın."[17]

Bâyezîd belli ki bu isteğin kabul edildiğine inanıyordu; nitekim kendisine atfedilen sözlerin pek çoğu, beşerî öznelliğinin bütünüyle silindiğini ve bunun yerine tamamen mutlak "ben", yani varlığını sürdüren tek gerçek özne olarak Allah'ın geçtiğini ifade ediyordu. Erken döneme ait, kime ait olduğu belli olmayan Arapça bir metinde geçen rivayette Bâyezîd, göğün yedi katından geçerek *arş-ı a'lâ*ya doğru yükseldiğini (ki bundan *mi'râc* olarak söz ederek Hz. Muhammed'in meşhur gece yolculuğu ve göğe yükselişi ile benzerlik kurmuştur), burada Allah ile böyle bir yakınlık kurduğunu, bu tecrübeyi yaşarken Allah'a olan yakınlığının ruhun bedene olan yakınlığından daha fazla olduğunu anlatır.[18] Onun genellikle şaşırtıcı ve hatta ölçüsüz olan sözleri, bunları deneysel vecdin sözlü olarak dışarı taşması olarak telakki eden daha sonraki sûfîlerin şerh konusu oldu.[19] Kur'ân'da (5: 59) Allah ve insanlar arasındaki karşılıklı sevgi *mehabbe* kelimesiyle ifade edilmişti. Ama Bâ-

---

16 Carl Ernst, "Shaṭḥ", *EI* 9, s. 361b; konu, şu çalışmada derinlemesine ele alınmıştır: Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, State University of New York Press, Albany, 1985.

17 Ebû Nasr Abdullah b. Ali Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*, yay. Reynold A. Nicholson, Luzac & Co., Londra, 1914, s. 382 / *Schlaglichter über das Sufitum*, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Stuttgart, 1990, s. 522 (124.1). Bu pasaj, İngilizce bölümde Nicholson tarafından tercüme edilmiş (s. 102) küçük değişikliklerle burada alıntılanmıştır.

18 Reynold A. Nicholson, "An early Arabic version of the mi'raj of Abu Yazid al-Bistami", *Islamica* 2, 1926, s. 403-8; İngilizceye Michael A. Sells tarafından tercüme edilmiştir: *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, Paulist Press, New York, 1996, s. 244-50 (alıntı: s. 249).

19 En dikkat çekeni Cüneyd'e (ö. 298/910) ait olan bu tür açıklamaların ilk örneği için bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 380-95 / *Schlaglichter*, s. 520-34 (bölüm 127-7); İngilizce tercümesi için bkz. Sells, *Early Islamic Mysticism*, s. 214-31. Sells ayrıca şu kaynaklardan Bâyezîd'in sözlerini tercüme etmiştir (s. 234-42): Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, yay. Nûreddîn Şüreybe, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1406/1986 [1372/1953], s. 67-74; Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, yay. Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd İbnü'ş-Şerîf, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1375/1956, s. 88-91 / *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Wiesbaden, 1989, s. 50-2 (1.10).

yezîd sûfî ile Allah arasındaki karşılıklı sevgiyi *mehabbe* yerine, normalde insanlar arasında yaşanan aşk için kullanılan *'ışk* ("tutkulu aşk") terimiyle nitelendirdi. Bâyezîd Allah aşkına dair güçlü ifadeleriyle sonraları doyumsuz, sarhoş âşığı sembolize etmeye başladı:

> Yahyâ b. Mu'âz (er-Râzî, ö. 258/872) Ebû Yezîd'e [Bâyezîd], "Ben onun aşk kadehinden öyle çok içtim ki sarhoş oldum" diye yazdı. Ebû Yezîd, Yahyâ'ya cevap olarak şöyle yazdı: "Sen, içtiğin şey sadece damlalardan ibaret olduğu halde sarhoş oldun. [Bu sırada] başka biri, göklerin ve yeryüzünün okyanuslarından içti de susuzluğu hâlâ geçmedi; dili susuzluktan sarkmış 'daha yok mu' diye soruyor."[20]

Bâyezîd'ın Allah ile olan bu özel yakınlık deneyimlerini nasıl kazandığı konusunda hiçbir ipucuna sahip değiliz; rivayetlere göre Bâyezîd temel İslâmî ibadetleri yerine getirme hususunda titizdi, ama anlaşılan o ki, zühdü bir seçenek olarak görmüyor ("Dünya bir hiçtir. Hal böyleyken ondan nasıl feragat edilebilir ki?" sözleri ona aittir), bunun yerine Allah'tan başka her şeyden ruhani kopuşu savunuyordu.[21] Tefekkür ve tatbikatını çevreleyen belirsizliğe rağmen Bâyezîd, Hz. Muhammed'in misyonunu tamamlamasından sonra bile Allah ile doğrudan –mistik dahi olsa– iletişim kurma ihtimalinin olduğuna dair en açık örnek olarak kalıcı bir şöhret elde etti.[22]

Muhâsibî, erken İslâm düşüncesinin gelişiminde rol oynayan bir başka mühim şahsiyetti.[23] Onun tesiri, bilhassa *Kitâbü'r-Ri'âye li-Hukûkillâh* (*Al-*

---

20 Ahmed b. Abdullah Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, 10, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1932-8, 10, s. 40; pasajın İngilizce tercümesi küçük atlamalar yapılarak şuradan alınmıştır: Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Curzon, Richmond, Surrey, 2001, s. 54; Bu kayıt, sonradan şu kaynaklarda tekrarlanmıştır: Ali b. Osmân Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, yay. Valentin Zhukovsky, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1378/1999, s. 233 / *Revelation of the Mystery (Kashf al-Mahjub)*, çev. Reynold A. Nicholson, Pir Press, Accord, NY, 1999, s. 187; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ali Sehlegî, *Kitâbü'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, yay. A. R. Bedevî, Kahire, 1949, s. 136.

21 Gerhard Böwering, "Besṭāmī (Basṭāmī), Bāyazīd", *EIr* 4, s. 184. Bâyezîd'in Allah hakkında deneyimsel bilgiyi zühtten ayırdığını ifade eden sözleri için bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 74, İngilizce tercümeleri için bkz. Mojaddedi, *Biographical Tradition*, s. 21. Ayrıca Mojaddedi'nin, Bâyezîd'ın Sülemî tarafından bir *'ârif* olarak betimlendiği yorumu için bkz. s. 26.

22 Mojaddedi *Biographical Tradition*'da sûfî biyografik geleneğinde Bâyezîd'in imaj gelişimini ayrıntılı olarak inceler.

23 Ess, *Theologie*, 4: 195-209. Muhâsibî hakkındaki başlıca monografik incelemeler şunlardır: Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥāri al-Muḥāsibī*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn, 1961; Margaret Smith, *Al-Muḥasibī: An Early Mystic of Baghdad*, The Sheldon Press, Londra, 1935; Yolande de Crussol, *Le rôle de la raison dans la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī: 'aql et conversion chez al-Muḥāsibī, 165/243-782/857*, Concep, Paris, 2002. Massignon'un *Essay*'i Muhâsibî'nin sûfîlik ile bağlantısına dair yararlı bir çalışma olma özelliğini koruyor.

lah'ın Haklarına Riâyet) isimli çalışmasında açıkça anlattığı "iç murakabe", yani nefsi titizce yoklama ve sorgulama (*muhâsebetü'n-nefs* ki Muhâsibî ismi buradan gelir) alanında oldu. Bu iç murakabe, nefisten kaynaklanan çeşitli egoizm türlerinin –ikiyüzlülük (*riyâ'*), kendini beğenmişlik (*kibr*), gösteriş (*'ucb*) ve kendini aldatma (*ğırra*)– ve bunların, kulun "Allah'a olan borçlarını" (*hukûkullâh*) ödemesini engelleme biçimlerinin ayrıntılı psikolojik analizi biçimini aldı.[24] Muhâsibî'ye göre "arzuların ve hırsın yuvası" olan nefis, insanın öz farkındalığının merkezi olan kalbin düzgün işlemesine mani oluyordu. Bu çatışmanın çözümü, Allah'ın sevdiği ve sevmediği şeyleri tefrik ederek insanları O'na yöneltmeye hizmet eden ve "Allah'ın yarattıklarına bahşettiği doğal bir özellik ve içgüdü" (*garîze*) olan aklın ışığında kişinin kendi kendini sıkı şekilde murakabe etmesiydi.[25] Muhâsibî, aslında aklın ahlâk kurallarını sezebileceğini öne sürmüyordu; akıl ahlâki bağımsızlığa sahip değildi, onun rolü vahiyde geçen ahlâk kurallarına bağlı kalmaktı.[26] Ama akıl, Kur'ân ve sünnet üzerine derin tefekküre dalarak nefsin hilelerini ortaya çıkarmaya ve böylece kalbi Allah'a yöneltmeye muktedirdi. Böylece Muhâsibî'nin kendine özgü içe-bakışçılığı, nefsi çözme ve terbiye etme üzerine odaklandı. Onun teolojik ruhbilim anlayışı, 3./9. yüzyılın ilk yarısında giderek daha belirgin hale gelen insan ruhunu sorgulamanın derinlik ve karmaşıklığının mükemmel bir ispatıydı.

Yukarıda isimleri verilen diğer "ruha-dönüşçülerin" her biri için benzer betimlemeler yapılabilir, ama burada yukarıda tanımı yapılan "iç âleme dönüş"ün en önemli temalarıyla olan bağlantılarına işaret etmek yeterli olacaktır. Ruhu irdemele geleneğinin, Basra'da Hasan el-Basrî'nin takipçileri arasında, bilhassa Abdülvâhid b. Zeyd'de çok güçlü olduğu ve Bağdat'ta Muhâsibî'nin düşünce dünyasında doruğa çıktığı görünüyor (Muhâsibî köken olarak Basra'lıydı). Kur'ân'ın iç anlamını kavrama çabasının da, Basra'da aynı çevreler arasında derin kökleri vardı; ama bu gelenek, kökeni Medine'de altıncı Şii imâm Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) uzanan benzer akımlarca beslendi ve muhtemelen Zû'n-Nûn tarafından daha da geliştirildi.[27]

24 *Kitâbü'r-Ri'âye li-hukûkillah*'dan bazı bölümlerin İngilizce çevirisi için bkz. Sells, *Early Islamic Mysticism*, s. 171-95; egoizm biçimleri için bkz. s. 172.

25 Smith, *Muḥasibī*, s. 87-93.

26 Crussol, *Le rôle de la raison*, s. 365-70. De Crussol, bu hususta Muhâsibî ile Cüneyd arasında bir karşılaştırma yapar: 345 vd.

27 Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq, Beyrut, 1970, s. 156-208; Ca'fer'e atfedilen tefsir kitabı için bkz. Paul Nwyia, "Le tafsīr mystique attribué à Ğa'far Ṣādiq: éditions critique", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 43, 1968, s. 181-230; İngilizce'ye çevrilmiş seçili pasajlar için bkz. Selly, *Early Islamic Mysticism*, s. 75-89.

Farklı aşamalardan oluşan manevi haller ve manevi bir yol düşüncesi, Suriye'de Dârânî, Horasan'da Şakîk ve Mısır'da Zû'n-Nûn tarafından geliştirildi. Basra'da Râbi'a el-'Adeviyye, ve keza Bâyezîd, zihni her şeyden önce Allah aşkı ile meşgul etmenin örnekleri oldular. "Ayık" riyazetin sınırlarının dışına çıkan Yahyâ b. Mu'âz, Allah'ın merhametine güvenmenin neticesi olan haz ve sevinç halini temsil etti. Yukarıda ifade edildiği gibi, Allah'a yakınlık deneyimleri, Bâyezîd'e ait *şatahât*ta çok iyi dile getirildi. Allah'ın inananlar arasından özel temsilciler tayin ettiği düşüncesi, bu dönemin ilk zâhit veya sûfîlerinden herhangi biriyle açık bir biçimde bağlantılı değildir.

Bâtınî bilgiyi ve Allah'ın evliya seçimini konu alan öğretiler, kesin surette ilk işaretlerini vermiş ve özellikle 3./9. yüzyılın ilk yarısının bazı mühim zâhitleri ve ilk sûfîleri tarafından geliştirilmişse de bunlar tutarlı ve birleşik bir bütün oluşturmayıp sadece birbiriyle ilintili ve bazen de birbirine dolanmış dinî düşünceler halinde görülebilirdi. Ancak bu öğretiler aynı yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle de Bağdat'ta –2./8. yüzyılın ortalarında kurulup hemen akabinde Abbasi İmparatorluğu'nun tartışmasız kültür başkenti olmuştu– diğer bazı dinî gelenek ve düşüncelerle kaynaşarak İslâm'daki en uzun ömürlü dinî geleneklerden birinin temeli olan farklı ve özgün bir züht biçimi ortaya çıkardı. Muğlak kalan nedenlerden dolayı bu Bağdat merkezli hareketin üyeleri, *sûfîler* olarak bilinmeye başladılar ve bu yeni hareketin kendisine de *Sûfiyye* adı verildi.

İngilizcedeki "sufi" ve "sufism" kelimelerinin ikisi de, Arapçadan alınan tabirlerdir. İslâm'ın ilk birkaç yüzyılından kalma Arapça metinlerde, özellikle de 4. ve 5./10. ve 11. yüzyıllarda sûfîlik hakkında kaleme alınan ilk mühim kitapçıklarda, özel bir takva biçiminin müritlerine işaret eden *sûfî* ve *mutasavvıf* (ç. *sûfiyye* ve *mutasavvıfe*) terimleriyle karşılaşıyoruz. Bu dindar yaşam tarzı, en yaygın şekilde, modern İngilizcedeki "sufism" kelimesine tekabül eden Arapça *tasavvuf* ismiyle ifade edildi. Sûfîlik hakkındaki bu ilk metinlerin yazarları arasında *sûfî* teriminin nereden geldiğine dair bir ihtilaf söz konusuydu. Modern araştırmacılar kendi eserlerinde bu ihtilafı farklı düzeylerde devam ettirmişlerse de, konu hakkında görüş bildiren ilk müellifler ve modern araştırmacılar arasında *sûfî* kelimesinin yüksek ihtimalle yün anlamındaki Arapça bir kelime olan *sûf*dan geldiği ve ilk başta yün kıyafetler giyinen kişileri isimlendirmek için kullanıldığı şeklinde geniş bir mutabakat bulunmaktadır.[28]

28 Konu hakkında toplu bir bakış için bkz. Baldick, *Mystical Islam*, s. 30-2; spesifik olarak bu konu hakkında hazırlanmış bir çalışma için bkz. Göran Ogén, "Did the term 'ṣūfī' exist before the Sufis?", *Acta Orientalia* 43, 1982, s. 33-48; Massignon'un *Essay*'i (s. 104-6) konuyla ilgili hâlâ vaz-

Sûfî kelimesi 2./8. yüzyıl kadar erken bir dönemde, keten ve pamuklu kıyafetler giyinen diğer zâhitlerin ve Müslümanların çoğunluğunun aksine yün kıyafet giyinen bazı zâhitler ve âbidlere işaret etmek üzere türetildi.[29] "Ahlâksal ve politik protesto olarak bir tür kendi kendini yoksunlaştırma ve ötekileştirme" biçimi olan yün kıyafet giyinme pratiği, Müslümanlar arasında bilhassa 2./8. yüzyılın ikinci yarısında yaygın olan, dünyadan elini eteğini çekme (*zühd*), geçinme (*kesb*), Allah'a güven (*tevekkül*) kavramları etrafında gerçekleşen sosyal ve kültürel müzakerelerle kesin surette ilişkiliydi.[30] Ayrıntıları bir araya toplamak zordur; ama öyle görünüyor ki yün kıyafet giyinmekle kendilerine has dindarlık tarzını dışa vuran mistikler ve dolayısıyla "yün kumaş giyinenler" olarak adlandırılabilecek bazı ruha-yönelişçi zâhitler, "kendini Allah'a adamış, kökten zühtçü/mistik" şeklinde bir çağrışım yapmaya başladılar. Ne var ki *zâhit*, *nâsik* ve *'âbid* kelimeleri, züht hayatına işaret eden başlıca ifadeler olmaya devam ettiler.[31] 2./8. yüzyılda ve kabaca 3./9. yüzyılın ilk yarısında *sûfî* terimi, yaygın şekilde "radikal zühtçüler" olarak görülen "yeni mistiklere" işaret etti. Mevcut kanıtlar *sûfiyye* teriminin bu dönemde kuşatıcı bir kullanım alanı olduğunu göstermektedir, dolayısıyla terim müstakil bir sosyal gruba değil, birkaç farklı sosyal topluluk türüne işaret etmekteydi ya da daha doğru bir ifadeyle sosyal açıdan alışılmadık ve bu

---

geçilmez bir çalışma. Terimin kökenine dair diğer yorumlar ve toplam yetmiş sekiz farklı tanımı için bkz. Reynold A. Nicholson, "An historical enquiry concerning the origin and development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society* 38, 1906, s. 303-48.

29 Terimin ilk kez Ebû Hâşim (ö. 150/767-68) adında Kûfeli biri ile ilgili olarak kullanıldığı söylenir; kelime 3./9. yüzyılın ilk yarısında kesinlikle dolaşımdaydı, bkz. Massignon, *Essay*, s. 105. Ebû Hâşim hakkında bkz. Abdullah b. Muhammed Ensârî el-Herevî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, yay. Abdülhayy Habîbî, İntişârât-i Fürûğî, Tahran, 1942/1963, s. 7; kıyaslayın, Mojaddedi, *Biographical Tradition*, s. 71; el-Herevî'nin Ebû Hâşim hakkında verdiği bilgilerin İngilizce tercümesi için bkz. A. G. Ravān Farhādī, *'Abdullāh Anṣārī of Herāt (1006-1089 C.E.): An Early Ṣūfī Master*, Curzon, Richmond, Surrey, 1996, s. 47-9; başka kaynaklar için bkz. Ess, *Theologie*, 1, s. 228, dn. 5.

30 Michael Bonner, "Poverty and charity in the rise of Islam", ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 25. 2./8. yüzyılda yün kıyafet giyinmenin anlamı için bkz. Ess, *Theologie*, 2, s. 88. Züht hakkında bkz. Leah Kinberg, "What is meant by zuhd?", *Studia Islamica* 61, 1985, s. 27-44; Geneviéve Gobillot, "Zuhd", *EI* 11, s. 559b. Yoksulluk ve zenginlik meselesi hakkında bkz. Leah Kinberg, "Compromise of commerce: a study of early traditions concerning poverty and wealth", *Der Islam* 66, 1989, s. 193-212. Tevekkül hakkında bkz. Reinert, *Lehre*.

31 Bernd Radtke, sistematik bir şekilde bu ilk sûfîlere dair bulgular sunar, bkz. *Neue kritische Gänge: Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*, Houtsma, Utrecht, 2005, s. 259-80. Bu çalışmada Radtke, sûfîliğin ön tarihi hakkında büyük olasılıkla yeni bulgulara yer verecek olan *Materialien zur alten islamischen Frömmigkeit und Mystik* başlıklı çalışmasının yakın zamanda yayınlanacağını haber verir. Yün kıyafet giyinen zâhitleri, diğer zâhitlerden ayıran şeyin tam olarak ne olduğunu tespit etmek zordur; bu hususta çok iyi bir değerlendirme için bkz. Christopher Melchert, "Başran origins of classical Sufism", *Der Islam* 82, 2005, s. 221-40.

yüzden de şaşırtıcı yün kıyafet giyinme alışkanlığıyla tebarüz eden özel bir züht yöneliminin adıydı.[32]

Ancak 3./9. yüzyılın ortalarından itibaren *sûfî* terimi, Bağdat'ta farklı bir dindarlık türü üzerine kurulu kolayca teşhis edilebilen sosyal bir harekete mensup bir grup insanı isimlendirmeye yönelik teknik bir terim olarak kullanılmaya başladı. *Sûfî* teriminin hem zâhitler hem de başka insanlar açısından "avangart" veya "yeni moda" bir terim olduğu ve ondaki bu "modern" karakterin, yeni züht hareketine uygulanmasını kolaylaştırdığı yorumu yapılabilirse de, terimin Bağdat mistiklerini isimlendirmek için tercih edildiği erken dönem belirsizliğini koruyor. Öte yandan *sûfî* terimi, bir dindarlık türü olarak zühtçülükten ayrı düşünülemeyecek olan ve zühtçüleri adlandırmak için yaygın şekilde kullanılan *zâhit* ve *nâsik* gibi diğer terimlerden farklı olarak, son dönemde türetilen en yeni sözcüklerden biriydi ve yeni bir kültürel gelişmeyi belirtmek için anlamı üzerinde yeni düzenlemeler yapılabilirdi. Zamanla Bağdat sûfîleri bu ismi benimsediler ve kendileri için kullanmaya başladılar. Kelime artık "yün kıyafet giyinen radikal zühtçüleri/mistikleri" ifade etmiyor, sadece bu yeni grubun üyeleri için kullanılıyordu. Böylelikle o zamana kadar zühtçü kökenlere sahip bazı mistik akımları isimlendirmek üzere kullanılan bir sıfat, şimdi artık sadece zühtçülük olarak nitelendirilemeyecek özel bir dinî yaşam biçiminin adı oldu.[33]

MEŞHUR BAĞDAT SÛFÎLERİ

Tasavvufun Abbasi İmparatorluğu'nun başkenti Bağdat'ta tam teşekküllü bir hareket olarak tebarüz etmesinden sonra göze çarpan tema ve özelliklerini belirlemek için önce, bugüne kadar gelen çalışmaları sayesinde görüşlerine vâkıf olabildiğimiz bazı önde gelen temsilcilerini ele alalım.

---

32 Massignon (*Essay*, s. 107, dn. 103) ve Melchert'in ("Ḥanābila", s. 354, dn. 10) belirttikleri gibi, birkaç farklı topluluğa işaret eden müşterek *Sûfiyye* isminin kaynaklarda ilk kez el-Kindî'ye ait şu çalışma ile ortaya çıktığı görünüyor: *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Rhuvon Guest, Londra, 1912, s. 162. el-Kindî'nin notları Bernd Radtke tarafından yakın zamanda tercüme edilmiştir, bkz. *KritischeGänge*, s. 278-9. 2./8. yüzyılda yaşayan zâhitlerin bir listesi için bkz. Massignon, *Essay*, s. 113-19. Daha uzun bir inceleme için bkz. *a.g.e.*, s. 147-60; Ignác Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton, 1981, s. 116-34; Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, State University of New York Press, Albany, 1987, s. 33-54; Ess, *Theologie*, 2, s. 87-121.

33 Tasavvufun "ön-tarihi" hakkında son zamanlarda yapılmış en kapsamlı çalışmalar şunlardır: Melchert, "Başran origins"; Bernd Radtke, *Kritische Gänge*, s. 251-91, özl. s. 280-5. "Başran origins", Melchert'in aynı konu hakkında daha önce kaleme aldığı makaleyi ("The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E.", *Studia Islamica* 83, 1996, s. 51-70) aşmış ve onun yerini almıştır. *Kritische Gänge* aynı zamanda, Melchert'in 1996 yılında yayınlanan makalesinin bir eleştirisidir.

Harrâz (ö. 286/899 veya Birkaç Yıl Öncesi)

Ebû Sa'îd el-Harrâz, 3./9. yüzyılın ortalarında Bağdat'taki sûfî çevrelerin en çok tanınan mensuplarından biriydi. Birkaç ayrıntı dışında yaşam öyküsü hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz: Harrâz; Basra, Kudüs, Mekke, Mısır ve ayrıca bugün Tunus sınırları içinde bulunan Kayrevân da dâhil geniş bir coğrafyada seyahatler yaptı. Memleketi olan Bağdat'ı ve daha sonra da Mekke'yi, bazı yerel alimlerle öğretileriyle ilgili mahiyeti belirsiz anlaşmazlıklar yaşadığı için terk etmek zorunda kaldı. Şayet adı, icra ettiği mesleğe işaret ediyorsa, Harrâz hayatının belli bir döneminde ayakkabı tamirciliği yapmış olabilir. Harraz'ın eserlerinden birkaçı günümüze kadar gelmiştir ve bu eserler onun düşünce dünyasının bazı unsurlarını yakalamamızı mümkün kılmaktadır.[34]

Harrâz'ın muhtemelen öğrencilerine hitaben kaleme aldığı *Doğruluk Kitabı* (*Kitâbü's-Sıdk*) isimli çalışması, tasavvuf yolundaki menzillerin bir tasviridir. Harrâz burada doğruluk kavramını içtenlik ve sabır ile ilişkilendirerek başlar ve sonrasında Allah'ı arayanların geçtikleri müteakip menzilleri ele alarak devam eder: tövbe, nefsi tanıma, şeytanı bilme, vicdanlı olma, Allah'ın emir ve yasaklarına vâkıf olma, dünyadan elini eteğini çekme, Allah'a tevekkül etme, korkma, hayâ duyma, Allah'ın bağışladığı armağanların farkında olma ve O'na şükretme, aşk, teslimiyet, şevk ve ünsiyet.[35] Harrâz'a göre, Allah'ı arayan kişinin yolculuğu, Allah'ı hatırlamakla başlar ve o kişi Allah'ı hatırlamayı kalıcı bir fiile dönüştürmeyi başardığında,

> kalbi süratli bir idrak yetisi kazanır, düşünceleri netliğe kavuşur ve kalbine ışık yerleşir: Allah'a sokulur ve Allah onun kalbini ve niyetini kaplar. Daha sonra [Allah'ı arayan kişi] konuşur ve kalbi Allah'ı hatırlamakla kabarır: Allah aşkı zihnine sıkıca yerleşir ve burayı asla terk etmez, böylece kalbinin en derin mahallinde saklı kalır. Artık ruhu sevinçli bir şekilde Allah ile gizliden gizliye konuşmakla meşguldür.[36]

---

34 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1, Brill, Leiden, 1967-2000, s. 646; Meryem Şa'bânzâde, Harrâz hakkında kısa fakat etraflı bir bibliyografik çalışma hazırlamıştır: "Abû Sa'îd-i Harrâz", *Ma'ârif* 19, No. 1, 2002, s. 131-44. Harrâz'ın hayatı hakkında bkz. W. Madelung, "Abū Sa'īd al-Kharrāz", *EI* 4, s. 1083-4. Harrâz hakkında bir doktora tezi de bulunmaktadır: Nada Saab, *Mystical language and theory in Sufi writings of al-Kharrāz*, Yale University, 2004. Bu çalışmayı görmedim.

35 Baldick, *Mystical Islam*, s. 40.

36 Abū Sa'īd al-Kharrāz (Harrâz), *The Book of Truthfulness (Kitāb al-ṣidq)*, ed. ve çev. Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Londra, 1937, s. 66.

Tek bir yazmada bugüne kadar ulaşmış olan Harrâz'a ait beş kısa risalede, bu ünsiyet hali hakkında daha iyi bir fikir ediniyoruz.[37] *Işık Kitabı*'nda (*Kitâbü'z-Ziyâ'*) Harrâz, tanrısal gerçekliğin özü (*'aynü'l-'ayn*) ile karşı karşıya gelen ve böylece mutlak bir ruhi şaşkınlığa kapılan Allah'a ulaşmada üst seviyelere çıkmış kişileri "hayret ve şaşkınlık topluluğu" (*ehli tayhûhiyye ve-hayrûriyye*) olarak betimler. Harrâz bu topluluğu yedi gruba ayırır: (1) *ehlü'l-işârât*: "işaret ve simgeler" yoluyla Allah'ı ararlar; (2) *ehlü'l-'ilm*: ilim (*discursive knowledge*) yoluyla Allah'ı ararlar; (3) *ehlü'l-mücâhede*: "manevi savaş" verirler ve devamlı olarak bir halden diğer hale intikal (*telvîn*) halindedirler; (4) *ehlü'l-husûsiyye*: Allah'ın "özellikle" kendisine çektiği, dolayısıyla Allah'ın müdahalesiyle O'na ulaşan kişilerdir; (5) *ehlü't-tecrîd*: Allah'tan başka her şeyden "tecrit olmuşlardır"; (6) *ehl-i istilâ ve temkîn*: görülen âlemde var olmama ve görülmeyen âlemde bulunma halinde "süreklilik" kazanmış olup kendi hallerinin "efendileridirler"; (7) *ehlü'l-muhâbât* ya da "teveccüh görenler": Seçilmiş insanlar olup sahip oldukları bu özel statünün farkındadırlar. Bunlar Allah tarafından "hiçbir yerin olmadığı" (*min haysu lâ haysu*) bir yere konulmuşlar ya da mekânsız bir halde bırakılmışlardır. Bu kişiler başka şeylerle olan tüm bağlarını ve kendilerine ait sıfatları kaybederler. Harrâz'a göre ilk altı grup, Allah ile yakınlık kurmuş olsalar bile bu halden her zaman "rücû" ederler, bu yüzden geçicidirler. Oysa "teveccüh görenler" grubu, kalıcı olarak Allah'a vasıl olurlar.

Harrâz, doğrudan "yakınlık" (*kurb*) mefhumu hakkındaki *Kitâbü's-Safâ'* (*Saflık Kitabı*) isimli eserinde Allah'a vasıl olma yolundaki son mertebeyi daha ayrıntılı ele alır.[38] Konuya insanların Allah'ın çağrısına verdikleri cevaplara göre oluşan dörtlü bir beşeriyet tasnifi ile giriş yapar. Bu dünyayı öteki dünyaya tercih edenler ilk grubu oluşturur. Bunlar zavallı bir halde bu dünyadan göç edeceklerdir. İkinci grupta Allah'ın emir ve yasaklarını ciddiye alan kişiler bulunur, ancak bunlar gözlerini Allah'a itaatin karşılığında kendilerine vaat edilen ödüllere diktikleri için Allah'la aralarında perde olur ve O'nu sevmek için adım atamazlar. Üçüncü grup, ruhlarını Allah'a doğrultan ve bunun

37 Harrâz'ın risaleleri hakkında verilen müteakip bilgilerde, Nwyia'nın *Exégèse coranique* (s. 234-70) isimli çalışması esas alınmıştır.

38 Bu çalışmanın tam bir çevirisini içeren *Exégèse coranique* (s. 234 vd.) A. Ateş'in çalışmasına dayanarak (*Oriens* 5 [1952]: 29), Sezgin'in de yaptığı gibi (*GAS*, 1: 646) risalenin başlığını *Kitâbü's-Sıfat* olarak okur; ancak Kâsım es-Sâmarrâ'î tarafından tahkik edilen *Resâil* nüshasında başlık, *Kitâbü's-Safâ'* şeklindedir ki bu okuma daha mantıklı gözükmektedir. Gören Ogén de, risalenin başlığını bu şekilde okumayı tercih eder: "Religious ecstasy in classical Sufism", *Religious Ecstasy Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland on the 26th-28th of August 1981*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1982, s. 230.

karşılığında Allah'ın kendilerine sübut (*certainty*) ihsan ettiği samimi kişilerden müteşekkildir. Fakat onlar, devamlı olarak yol üzerindeki "menziller" (*makâmât*) hakkında konuşmakla meşguldürler ve bu yüzden Hakikat'le (*el-Hakk*) aralarında perde olur ve O'ndan uzak kalırlar. Sadece dördüncü grup Allah ile gerçek bir yakınlık kurmayı başarır. Bu sonuncusu, problemli bir haldir; çünkü Kur'ân'da (7: 143) Musa peygamberin Allah'tan Kendisini ona göstermesini istemesi üzerine Allah'ın Kendisini dağa gösterdiği ve dağın un ufak olup ortadan kalktığı açık bir biçimde anlatılmıştır ve dolayısıyla Allah'ın kendisini doğrudan göstermesi yok edici bir şeydir. Allah'ın dostlarına (*evliyâ*) doğrudan bakmamasının, onları külli bir yıkımdan korumak için bakışını bir perde (*hicâb*) ile gizlemesinin nedeni budur. Şu halde Allah ile yakınlık kurmuş bazı kişilere bu ayrıcalık hakkında henüz bilgi verilmemiştir ve onlar "menzillerin" perdesi arkasında bu lütfun meyvelerini tadarlar. Oysa diğerleri, yani en iyi durumda olanlar, tabiri caizse menzillerin ötesine, yolun ötesine geçmişler ve vecde (ancak Arapçada *vecd*in fiil hali olan *vecede* kelimesi "olmak, var olmak" anlamına gelir), daha da güzeli "saflığa" dalmışlardır. Bu vecd hali aynı zamanda Allah'a yakınlaşan kişilere (*mukarrabûn* – Kur'ân/56: 11 ve 88) bu *üns* makamı hakkında güçlü bir idrak kabiliyeti ve saf bilginin verildiği yeri "bulma" (*vecede* aynı zamanda "bulmak" anlamına gelir) durumudur. Vecd halindeki bu kişilerle Allah arasındaki kapı sonsuza kadar açıktır ve *mukarrabûn* Allah'tan gelen şiddetli hücumun sebep olduğu ebedi bir şaşkınlık ve sersemlik (*dehşe*) halindedirler. Allah'a yakınlığın ezici gücüyle kendilerini unutur ve tüm benlik duygularını kaybederler:

> Eğer bu durumdaki birine "ne istiyorsun?" diye sorarsan, "Allah" diye cevap verir. "Ne söylüyorsun?" diye sorarsan "Allah" diye cevap verir. "Ne biliyorsun?" diye sorarsan "Allah" diye cevap verir. Şayet onun uzuvları konuşabilseydi, "Allah" derdi. Çünkü onun uzuv ve eklemleri, Allah'ın nuru ile doludur. O, Allah'tan başka hiçbir şey bilmez. Tüm bilgisi Allah hakkındadır. O Allah'ındır, Allah'ın yanındadır, Allah içindir ve Allah ile birliktedir. Hüviyetini kaybetmiştir ve yön tayini yoktur. Eğer ona "sen kimsin?" diye sorarsan, ilahi sırların onun üzerinde kurduğu hâkimiyetten dolayı "benim, kendimim" cevabını bile veremez. İşte bu durum, kendinden geçme/bulma (*vecd*) gerçekliğidir. O kişi karabetin zirvesine ulaştığında, artık "Allah" bile diyemez.[39]

---

39 Nwyia, *Exégèse coranique*, s. 262-3. Görünüşe bakılırsa, bu pasajın bir versiyonu, Nwyia'nın da belirttiği gibi, Harrâz'ın günümüze ulaşmayan bir risalesinde (*Kitâbü's-Sırr*) yer almaktaydı ve daha sonraki bazı sûfî yazarlar (Serrâc, Sülemî ve 'Attâr) bunu kendi çalışmalarında iktibas etmişlerdi. Ogen tarafından yapılan çeviri ("Religious Ecstasy", s. 234) ile kıyaslayınız.

Bu Allah ile kulun birleştiği andır, bu sırada iki taraf arasındaki sınır bulanıklaşır ve Allah'a yaklaşan kişinin dili tutulur. Allah ile ünsiyet kurma mutluluğuna erişmiş Allah dostları asla bu ünsiyet deneyimini atlatıp kendilerine gelemezler. Harrâz risaleyi Allah dostlarının doğrudan Allah tarafından bu fazilet için seçildiklerini iddia ederek sonlandırır.

Kitâbü'l-Ferâğ'da (*Feragat Kitabı*) Harrâz, tevhit doktrini üzerinden beşerî öznellik konusunu inceler ve Allah'ın insanlık tarihinin tek gerçek öznesi olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, "'ben' demek Allah'a mahsus bir ayrıcalıktır" ve "başka her kim 'ben' derse [hakiki] bilgiye kapalı kalır".[40] Tevhit demek, beşerî varlıklarda görülen güçlü öznellik duygusunun silinmesidir. Aynı prensip, sahte bir öznellik içinde gizlenen (şeytanın Adem'i kastederek "ben ondan daha mükemmelim" sözlerine yer veren 7: 12 ve meleklerin kendilerinden "biz" diye söz ettikleri 2: 30 ayetlerine bkz.) ve özne olma gibi yakışıksız bir iddiada bulundukları için ceza olarak Allah'ın Adem'in önünde secde etmelerini emrettiği (bkz. 2: 34) melekler ve şeytan başta olmak üzere, tüm diğer sözde özneler için de geçerlidir. Kısacası, "ben" (*ene*) ve Allah'ı işaret etmesi durumunda "Hakikat" (*el-Hakk*) sözcükleri, ontolojik olarak birbirleriyle bağlantılıdır ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Dolayısıyla –daha sonra göreceğimiz üzere Hallâc'ın yaptığı gibi– eğer bir sûfî "ben" derse, kastettiği şey sadece Allah olabilir.

Peki, ama "Allah'ın dostları", diğer herkes sahte öznelliğin karanlığına sarılı iken, bizzat Allah tarafından O'nun yanına çekildikleri için Allah'ın huzurunda kendi hüviyetlerini yok etme tecrübesini nasıl edinebiliyorlar? Harrâz bu bağlamda, ezelde tüm insanların ruhlar halinde Allah'ın varlığına şahitlik ettikleri Ahid Günü'ne (7: 172) göndermede bulunur. Bu nedenle insanların ruhlarıyla tevhit bilgisi arasında zaruri bir bağ vardır. Ne var ki yaratılıştan sonra insan ruhu nefis (*nefs*) ve içgüdüler (*tab'*) ile birleştiğinde, ruhları karanlık alanından yaratılan inanmayanlar bu bağı unuturlar; oysa ruhları ışık alanından yaratılan inananlar, Allah'ın birliğine tanık olma deneyimini yeniden yaşamak için can atarlar. Bununla beraber çoğu mümin sahte bir öznellik içinde olduğundan Allah'a uzak kalmaya devam eder. Sadece Allah tarafından seçilenler, yani Allah dostları, Allah'a ulaşma arzusu (*şevk*) ve Allah aşkı (*mehabbe*) ile müteharrik bir halde, nefis ve içgüdülerinin koyduğu perdeleri aşar ve Allah ile ünsiyete kavuşurlar.

Harrâz hem *Kitâbü'l-Ferâğ*'da hem de *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân* isimli

40 Paul Nwyia, "Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 44, 1968, s. 248.

başka bir risalede, bu sefer çetrefilli bir konu olan Allah dostları ile peygamberler (*nebî* ç. *enbiyâ'*) arasındaki ilişkiyi gündeme getirerek evliyanın statüsü üzerine başka yorumlar yapar. Harrâz, bütün peygamberlerin aynı zamanda Allah'ın dostları olduğunu, ama Allah'ın dostlarının hepsinin peygamber olmadığını ileri sürerek evliyanın enbiyadan daha yüksek bir mertebede yer aldığı görüşünü reddeder. Ona göre iki topluluk arasındaki fark, evliyanın inananlara Allah'ı hatırlatma görevini yerine getirmesi, enbiyanın ise Allah'ın buyruklarını insanlara iletmekle sorumlu tutulmalardır. Harrâz ayrıca velinin Allah'tan *ilhâm* alıp almadığı ve peygamberlerin mucizeleri (*âyât*) ile Allah dostlarının mucizeleri (*kerâmât*) arasındaki farklılıkların neler olduğu sorularına cevap verir.[41]

Ebû'l-Hüseyin (ya da el-Hasan) en-Nûrî (ö. 295/907-8)

> Bil ki Allah müminin içinde kalp denen bir mesken yarattı. Sonra rahmanlığından bir rüzgâr gönderdi ve bu meskeni putperestlikten, kuşkudan, riyakârlıktan ve nifaktan arındırdı. Ardından yağmur yağsın diye inayetinden kopup gelen bulutları meskenin üzerine yöneltti. Orada mutlak sübut, güven, dürüstlük, Allah korkusu, ümit ve sevgi gibi envai çeşit bitki yetiştirdi. Sonra evin ortasına bir vahdet sediri yerleştirdi ve onu hoşnutluk örtüsüyle kapladı. Sedirin karşısına, kökleri kalpte, dalları arşın altındaki gökyüzünde olan bilgi ağacını (Kur'ân, 14: 24) dikti. Ayrıca sedirin sağ ve sol tarafına ahkâmından kolçaklar yerleştirdi. Daha sonra rahmetinin bahçesine bir kapı açtı ve oraya çeşit çeşit mis kokulu hamd, sena, yüceltme ve zikir bitkileri ekti. İrşat okyanusunun sularını iyilik nehrinden geçirerek bu bitkilere akıttı. Kapının üzerindeki yüksek bir yere bir lütuf lambası astı, onu saflık yağı ile tutuşturdu ve lambanın ışığı, takva ateşi ile parıldadı. Daha sonra günahkârı dışarıda bırakmak için evin kapısını kapadı. Anahtarını kendinde muhafaza etti ve onu mahlukatından kimseye emanet etmedi, ne Cebrail'e, ne Mikâil'e, ne İsrafil'e ne de bir başkasına. Sonrasında dedi ki, "Bu, âlemimdeki hazinem, basar sıfatımın madeni, vahdetimin evidir ve Ben, bu evin mukimiyim." O ne mükemmel bir mukim, ne muhteşem bir evdir![42]

---

41 Bernd Radtke, "The concept of *wilāya* in early Sufism", *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 485-6. Evliyanın peygamberlerden üstün olduğu düşüncesi, görünüşe göre, Abdülvâhid b. Zeyd'in en önde gelen müridi Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) ve ayrıca ed-Dârânî'nin müridi Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö. 230/844-5) tarafından savunuldu; bkz. Massignon, *Essay*, s. 152-4. Ancak bugün Massignon'un çalışmasının konu hakkında hiçbir şey söylemeyen Gramlich'in, "Abū Sulaymān ad-Dārānī" isimli makalesi ile birlikte okunması gerekiyor. İbn Ebî'l-Havârî için bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1, s. 382. Ne var ki Harrâz tenkitlerini Tüsterî'ye de yöneltmiş olabilir. Bu husus, İkinci Bölüm'de tartışılmıştır.

42 Nwyia, "Textes mystiques", s. 131-2. Tirmizî'ye (İkinci Bölüm'de ele alınmıştır) atfedilen *A Treatise on the Heart* ile kıyaslayın. Bu çalışma şu kitapta mevcuttur: Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn Sulamī ve al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Three Early Sufi Texts*, çev. Nicholas

Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed en-Nûrî, *Makâmâtü'l-Kulûb* (*Kalplerin Makâmları*) isimli eserinde kalbi böyle tasvir eder. Bağdat'ta doğup büyüyen Nûrî tüm hayatını –Rakka'daki sürgün yılları hariç– zamanının en meşhur sûfîlerinden biri haline geldiği Abbasi Hilâfeti'nin başkentinde geçirmiştir.[43] Ona "nurlu, ışık gibi" anlamına gelen Nûrî adının kişilik ve takvasının aydınlatma gücüne atfen yakın çevresindeki sûfîler tarafından verilmiş olması muhtemeldir. Daha sonraki kaynaklar onun "kalplerin emîri" (*emîrü'l-kulûb*) ve "sûfîlerin ayı" (*kamerü's-sûfiyye*) gibi başka isimlerinin olduğunu kaydederler. Nûrî'nin hayatının farklı aşamaları hakkında kesin bir dille konuşmak imkânsızdır, ama bir rivayete göre Nûrî, hayatının erken bir safhasında küçük bir tacir ya da zanaatkârdı.

> Her gün yanına bir ekmek alarak evden çıkardı. Yolda ekmeği sadaka olarak başkalarına verir, sonra camiye girer ve orada neredeyse gün ortasına kadar ibadet ederdi. Daha sonra camiden ayrılır, dükkânını açar ve orucunu tutardı. Ailesi onun çarşıda, çarşı halkı ise evde yemek yediğini sanırdı. Nûrî, gençlik çağında yirmi yıl boyunca bu pratiği devam ettirdi.[44]

Nûrî'nin tüm hayatı boyunca bu rivayette tasvir edilen "çileci açlık" eğiliminde olduğu anlaşılıyor. Rakka'ya gitmeden önce Nûrî, Cüneyd'in (aşağıya bkz.) çevresiyle ilişki içindeydi, ama çoğunlukla kendisini uzakta tuttu. 264/877 yılında kendisine ve sayıları yetmiş küsur olan başka sûfîlere yöneltilen zındıklık (*zendeka*) suçlaması üzerine hadis ulemasından vaiz Gulâm Halîl (ö. 275/888) tarafından sorgulandı.[45] Rivayete bakılırsa suçla-

---

Heer ve Kenneth Honnerkamp, Fons Vitae, Louisville, KY, 2003, s. 11-56. Nicholas Heer'in (s. 57) işaret ettiği gibi *A Treatise on the Heart* aslında Nûrî'ye ait bir çalışma olabilir.

43 Nûrî hakkındaki en ayrıntılı ve en yeni tetkik Gramlich'e aittir, bkz. *Alte Vorbilder*, 1, s. 381-446. Ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, "Abu'l-Ḥusayn al-Nūrī: "Qibla of the Lights"", *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 59-64. Ernst, *Words of Ecstasy*'de (s. 97-101) Nûrî'nin yargılandığı duruşmalar hakkında bazı rivayetlere İngilizce olarak yer vermiştir.

44 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 123 / *Sendschreiben*, s. 70 (1.25). Bu rivayeti içeren diğer kaynaklar, Gramlich tarafından listelenmiştir; bkz. *Alte Vorbilder*, 1: 382, dn. 19. Gizlice oruç tutarken fakirlere harcamak için para kazanmanın, yaygın bir pratik yahut daha büyük bir olasılıkla kaynaklarda yer yer kullanılan bir edebi motif olduğu görünüyor. Örnek olarak bkz. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, yay. 'İsâm Fâris el-Haristânî ve Muhammed İbrâhîm ez-Zağlî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1994, s. 202; burada aynı rivayette, Nûrî yerine, daha erken bir dönemde yaşayan Dâvud b. Ebî Hind'in adı geçiyor. İbnü'l-Cevzî (s. 471) Ebû Hafs el-Haddâd hakkında aynı temalı başka bir rivayet aktarır.

45 Bu olay, halife el-Mu'temid döneminde (256-79/870-92) gerçekleşti; ama ülkeyi gerçekte idare eden kişi, halifenin kardeşi ve naibi el-Muvaffak (ö. 278/891) idi. Tarihlendirme için bkz. Melchert, "Ḥanābila", s. 360. Gulâm Halîl hakkında en tafsilatlı bilgi veren kaynaklar şöyledir: Maher

nanlar halifeye götürüldüler ve halife duruşmaya gerek duymadan boyunlarının vurulması suretiyle idam edilmelerine hükmetti. Kararı duyan Nûrî, hızlıca cellata doğru yöneldi ve cellat ona neden bu kadar acele ettiğini sordu. Nûrî'nin bu soruyu, dostlarının kısa bir süre için bile olsa ondan uzun yaşamalarının kendi hayatından daha değerli olduğunu söyleyerek cevaplaması, cellatın infazı feshetmesine neden oldu ve konu mahkemeye götürüldü. Mahkemede kadı İsmâil b. İshâk el-Hammâdî (ö. 282/896) sûfîleri, özellikle de Nûrî'yi, taharet ve namaz konularında sorguladı ve verilen cevaplardan etkilendi. Nûrî duruşmayı "Allah'ın öyle kulları vardır ki onların duyması, görmesi, gitmesi, gelmesi, yemesi ve giyinmesi Allah iledir" diyerek sonlandırdı. Bu sözler üzerine gözyaşlarına boğulan kadı, sûfîlerin beraatına karar verdi ve halifeye şunu bildirdi: "Eğer bu insanlar zındık iseler, yeryüzünde tek bir muvahhit yoktur."

Bu hikâyede mahkemeye gidilmeksizin çok sayıdaki ünlü sima hakkında hızlıca idam hükmü verilmesi ve infazın cellat tarafından feshedilmesi gibi, Nûrî'nin portresini daha da öne çıkarmak için olayın sûfî gelenek içinde tedricen abartılarla süslendiği izlenimi uyandıran bazı gariplikler bulunmaktadır. Nûrî'nin sorguya çekilmesiyle ilgili diğer anlatıların şekillenmesinde de benzer bir işlem uygulanmış olabilir. 264/877 yılındaki sorgulama ile açık bir şekilde bağlantılı olan böyle bir rivayet buna örnek oluşturur; nitekim Gulâm Halîl'in Allah aşkı hakkında konuşmayı tasvip etmediği bilinmektedir:

> Nûrî, kendisine ait olan "ben Allah'a âşığım (*'aşıku*), O da bana âşık (*ya'şıkunî*)" sözlerini açıklaması istendiğinde şöyle cevap verdi: "Ben Allah'ın 'Allah onları sever ve onlar da Allah'ı severler' (*yuhibbuhüm ve yuhibbûnehu*) (Kur'ân, 5/54) dediğini işittim. Aşk (*'ışk*) bu sevgiden (*mehabbe*) fazlası değildir, sadece seven kişi (*muhibb*) duyduğu sevginin tadını çıkarırken âşığa yasak konmuştur."[46]

Jarrar ve Sebastian Günther, "Ġulām Ḫalīl und das Kitāb Šarḥ as-sunna: Erste Ergebnisse einer Studie zum Konservatismus ḥanbalitischer Färbung im Islam des 3./9. Jahrhunderts", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 2003, s. 6-36, özl. s. 23-6 (yürüttüğü soruşturma konusunda); ayrıca, Melchert, "Ḥanābila", s. 360-2; Josef van Ess, "Sufism and its opponents: reflections on topoi, tribulations, and transformations", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 26-8; Ess, *Theologie*, 4, s. 281 vd.

46 A. J. Arberry'den (*Pages from the Kitāb al-luma'*, Londra, 1947, s. 5 / *Schlaglichter*, s. 549 [132.1]) iktibas eden, Ernst, *Words of Ecstasy*, s. 98. Nûrî'nin bu sözü aslında Abdülvâhid b. Zeyd tarafından el-Hasan el-Basrî'ye isnat edilerek nakledilen bir *hadîs-i kudsî*, yani mana ve içeriği Allah'a, lafzı Peygamber'e atfedilen bir tür hadistir; bkz. Massignon, *Essay*, s. 88; Ess, *Theologie*, 2: 98.

Nûrî'den ayrıca sarf ettiği bazı muammalı sözleri açıklaması istendi. Örneğin bir defasında Nûrî, müezzinin ezan okuduğunu duyduğunda "onu bıçaklayın ve zehirleyin!" demişti. Başka bir olayda, Nûrî bir köpeğin havladığını işitti ve normalde sadece Allah'ı kastederek söylenen bir ifadeyi kullanarak şu şekilde haykırdı: "İşte buradayım, emrindeyim!" Başka bir sefer, "dün gece evimde Allah ile birlikteydim" demiş, son olarak da bir adamın namaz kılarken sakalını sıvazladığını görünce mizahi bir müdahalede bulunmuştu: "Elini Allah'ın sakalından çek!" Kayıtlara göre, Nûrî bu kışkırtıcı ifadelerin her birine, çoğunlukla Kur'ân'dan konu ile alakalı ayetler iktibas etmek suretiyle açıklama getirebiliyor. Ne var ki kaynaklarımız herhangi bir sosyal bağlam sunmadığı için, bu rivayetlerin Bağdat'taki siyasî otoriteler tarafından yapılan gerçek soruşturmalarla bağlantılı olup olmadığını ya da basitçe 264/877 yılında Bağdat sûfîlerinin sorgulandığı büyük dava bağlamında uydurulan öyküler olup olmadığını bilmek imkânsızdır. Ama ikinci durum, daha olası gözüküyor.[47] Her hâlükârda Nûrî'nin Gulâm Halîl gibi bazı kişileri dehşete düşüren sözlü tacizlerde bulunmaya meylettiği kesindir. Nûrî aynı zamanda toplumsal gelenekleri hiçe sayma ya da en azından hayret verici davranışlarda bulunma alışkanlığına sahipti: Örneğin bir defasında bir arazi parçasının satışından kazandığı üç yüz dinarı, "Allah'ım! Senden yüz çevireyim diye bu paralarla beni kandırmak mı istiyorsun?" diyerek teker teker Serât köprüsünden nehre atmıştı.[48]

Nûrî, 264/877 yılındaki davada aklandıktan sonra, Rakka'ya (bugün Suriye sınırları içindedir) gitmek üzere Bağdat'ı terk etti. Uzun yıllar (belki on dört yıl kadar) Rakka'da ikamet etti. Hayatının bu döneminde muhtemelen münzevi yaşam biçimini daha fazla benimsedi: İnsanlardan kaçıyor, sık sık şehrin etrafındaki harabelere uğruyor, yerleşim yerlerinden uzak duruyor, sadece Cuma namazlarına iştirak etmek için şehirde görünüyordu. Nûrî halife el-Mu'temid'in (ö. 279/892) ölümünden sonra Bağdat'a geri döndü. Melankolik ve dalgın bir ruh hali içinde insanlardan kendisini soyutladı. Bir keresinde Cüneyd'in halkasını ziyaret etmiş, orada bulunanların kullandıkları ifadelere

47 Gramlich (*Alte Vorbilder*, 1: 384) bunların soruşturma ile ilgisi bulunmayan münferit hadiseler olabileceğini düşünür. Ernst (*Words of Ecstasy*, s. 99) bu olaylardan bazılarının hiç gerçekleşmemiş olabileceğini ileri sürer. Böwering ("Early Sufism", s. 55) ise suçlamaların, Gulâm Halîl tarafından yürütülen soruşturma ile ilgili olup olmadığı hakkında yorum yapmaz. Beş rivayetten ilk dördü, şuradan alınmıştır: A. J. Arberry, *Pages from the Kitāb al-luma'*, Londra, 1947, s. 5 / *Schlaglichter*, s. 549-50 (131.1-2). Son rivayet ise İbnü'l-Cevzî ve 'Aṭṭār tarafından nakledilmiştir; bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 384, dn. 28.

48 Serrâc, *Lüma'*, s. 193-4 / *Schlaglichter*, s. 400-1 (77.3). Daha fazla bilgi ve Nûrî'nin bu gibi şaşırtıcı davranışlarının eleştirisi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 468-72.

aşina olmadığını ileri sürerek sohbete katılmayı reddetmişti.[49] Mamâfih Nûrî Bağdat sûfîleri arasında öne çıkan bir isim olarak konumunu muhafaza etti ve halife el-Mu'tazıd'in (279-289/892-902) sarayında tanınan biriydi. Meşhur bir hadisede, Nûrî, halifeye ait olan şarap küplerini kırmış ve bundan dolayı bizzat el-Mu'tazıd tarafından sorgulandığında, *muhtesib* olma iddiasında bulunmuştu ki bu, özellikle pazar yerlerinde kamusal ahlâkın gözetiminden sorumlu olan memura verilen isimdi. Halife ona "seni kim tayin etti?" diye sorduğunda Nûrî'nin verdiği cevap şu oldu: "Seni halife olarak tayin eden kişi!".[50] Halifenin veziri de, anlaşılan Nûrî'yi iyi tanımaktaydı; bir rivayete göre Nûrî'ye Bağdat sûfîlerine dağıtması için bir miktar para vermiş ve Nûrî de söyleneni yapmıştı.[51] Nûrî, her ne kadar sosyal düzen ve davranış normlarının sınırında düzgün bir yaşam sürdürmüş ve siyasî otoritelerin sinir uçlarına dokunma konusunda hiçbir çekince göstermemiş olsa da, ölüm nedeni, hayatı boyunca Allah'a yönelik tutumunu nitelendiren başka türden bir "sıradışı davranış" oldu. Rivayete göre, aşk üzerine yazılmış bir beyit duyan Nûrî kendinden geçer ve yeni kesilmiş sazlıkların arasında dolaşmaya başlar. Sivri kamış uçları çıplak ayaklarını yaralar ve bundan dolayı kısa süre sonra ölür.[52]

Nûrî'ye göre beşeriyet Allah'ı tanımak için yaratılmıştır ve Allah'ı iyice bilmek, insanların O'na karşı olan ilk yükümlülüğü olmuştur:

> Nûrî'ye, Allah'ın kullarından yerine getirmelerini istediği ilk yükümlülük soruldu. Dedi ki, "tefekkür ve keşf yoluyla bilgiye ulaşma (*ma'rifet*); zira Allah Kur'ân'da (51: 56) "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" demiş, İbn 'Abbâs (Peygamber'in sahabîsi ve müfessir, ö. 68/687) bu ayeti "Ben cinleri ve insanları tefekkür ve keşf yoluyla Beni bilsinler (*ya'rifûnî*) diye yarattım" şeklinde şerh etmiştir.[53]

---

49 270 yılında Nûrî'yi Rakka'da görmüş olan İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) onun Bağdat'a dönüşü hakkında naklettiği uzun bir rivayetten (Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 14: 74-5) iktibas eden, Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 385-6.

50 Zehebî'den (*Siyer*, 14: 76) iktibas eden, Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 387; Gazâlî'den (*İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*) iktibas eden, Ernst, *Words of Ecstasy*, s. 99. Rivayetin geri kalanında, Nûrî'nin ruhunun derinliklerinde giderek artan bir rahatlama hissedince geriye kalan son küpü kırmaktan nasıl imtina ettiği anlatılır. Bu bölüm, daha sonraki sûfîlerce aşırıya kaçan ahlâki eylemciliğe yöneltilen bir eleştiri içeriyor olabilir.

51 Serrâc, *Lüma'*, s. 195 / *Schlaglichter*, s. 299 (77.5). Nûrî, sûfîlerin istedikleri kadar para almalarına izin vermiş, paranın hepsini dağıttıktan sonra şöyle demiştir: "Allah'a olan uzaklığınız, almış olduğunuz para miktarı ile, yakınlığınız ise bu parayı almaktan ne derece imtina ettiğiniz ile ölçülecektir."

52 Serrâc, *Lüma'*, s. 210, 290 / *Schlaglichter*, s. 323-4 (88.4) ve s. 418 (102.5). Nûrî'nin ölümü hakkında çelişkili bilgiler veren diğer rivayetler Gramlich tarafından sıralanmıştır; bkz. *Alte Vorbilder*, 1: 388-9; kıyaslayın, Meier, *Abū Sa'īd*, s. 17.

53 Serrâc, *Lüma'*, s. 63 / *Schlaglichter*, s. 81 (18.1).

Allah'ı yakından tanımak, sûfîlerin gayesidir; ancak nihayetinde beşerî çaba değil sadece Allah kişiyi bu gayeye ulaştırabilir:

> Allah'ın büyüklüğü, O'nun haricinde O'na giden bir yol olması ya da yarattığı varlıkların O'nu değiştirebilmesi ihtimalinin çok çok ötesindedir. Hayır, Allah'tan başka Allah'a götüren rehber yoktur ve hiçbir şey O'na tesir edemez, zira tüm tesirleri yaratan O'dur.[54]

Akıl kendi başına kişiyi Allah'a götüremez:

> Nûrî'ye, "hangi vasıtalarla Allah'ı tanıdın?" diye sordular. Cevap olarak "Allah ile" dedi. "Ya akıl?" dediklerinde, şöyle karşılık verdi: "Akıl zayıftır ve sadece kendisi gibi zayıf olan bir şeye götürür. Allah aklı yarattığında ona "Ben kimim?" diye sordu ve akıl sessiz kaldı. Daha sonra Allah onu [onun gözlerini] vahdet[inin] ışığı ile ovuşturdu ve akıl, "Sen Allah'sın" dedi. Bu yüzden akıl, Allah istemedikçe O'nu bilemez."[55]
>
> Biri Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'ye –Allah rahmet eylesin– "Allah sadece akıl yoluyla bilinebilir iken nasıl oluyor da akıl sahipleri Allah'a ulaşamıyorlar?" diye sordu. Nûrî şöyle cevap verdi: "Zamansal sınırları olan bir varlık, böyle sınırları olmayan bir şeyi nasıl idrak edebilir? Zaafları olan bir şey, hiçbir acziyeti ve kusuru olmayan bir şeyi nasıl kavrayabilir? Ya da varlığı koşulsal olan bir şey, koşulsallığın kendisini yaratan bir şeyi nasıl bilebilir? Veyahut varlığı bir 'yer' kaplayan bir şey, bir yere 'yer' vermiş ve onu 'yer' olarak adlandırmış bir şeyi nasıl bilebilir?"[56]

Nûrî'ye göre tek yol dizginleri Allah'a çevirmektir:

> "Allah'ı nasıl tanıdın?" sorusuna Nûrî şu yanıtı verdi: "Tüm saptamaları göz ardı ederek. Ne düşündüysem ve ne üzerine tefekkür ettiysem, aksi oldu. Ve ne yaptıysam Allah [hepsini] darmadağın etti."[57]

---

54 72: 3 ayeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 147; Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin Sülemî, *Hakâ'iku't-Tefsîr* 2, yay. Seyyid 'İmrân, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, s. 353.

55 Serrâc, *Lüma'*, s. 63 / *Schlaglichter*, s. 81 (18.1). Ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, yay. Ahmed Şemseddîn, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 71 / *The Doctrine of the Şûfîs*, çev. A. J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 49-50; *Ta'arruf*'da akıl hakkındaki bu haberin ravisi, Ebû Bekr es-Sebbâk isimli biri olarak geçer.

56 Serrâc, *Lüma'*, s. 58 / *Schlaglichter*, s. 76 (16.6). Tercüme şuradan alınmıştır: John Renard (çev.), *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, Paulist Press, New York, 2004, s. 86.

57 Ensârî, *Tabakât*, s. 544.

Allah insanoğlunun en iyi dostudur. Bu yüzden müminlerin nihai akıbetleri ya da kaderle ilgili konular hakkında zihinlerini meşgul etmelerine pek de gerek yoktur. Yapmaları gereken tek şey, Allah'ı başka her şeye tercih etmektir: "İnsanı yoldan çıkaran şey, Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmaktır."[58] Şüphesiz beden, insanın şeytana uymasına sebep olan şeylerden biridir: "Beden, her türlü koşulda kişiyi illa ki Allah'a karşı gelmeye sevk eder, [çünkü] bu dünyaya meyletmede zararlı olacak şeyi şiddetle arzular."[59] Zenginlik de kişiyi Allah'ın yolundan saptırır. Müminin tercihi yoksulluktan yana olmalıdır. Ama yoksulluk, fedakârlık boyutuna ulaşmalı ve onunla mezc olmalıdır: "Fakirin vasfı, hiçbir şeyi yokken sessiz, elinde bir şey olduğunda cömert ve özverili olmasıdır."[60] Bununla birlikte hakıki yoksulluğun alameti, mesrur olmaktır: "Siz onları (yoksullar) yoksul oldukları için sevinç duymalarıyla ve felaketle karşı karşıya geldiklerinde sükûnetlerini korumalarıyla ayırt edersiniz."[61] Böylesi bir haz, Allah'tan başka her şeyle ilgilenmekten dolayı batağa saplanmış olmak yerine daima Allah'a yönelmiş olmanın sonucudur: "Hakikat ehlinin en son menzili, [insanı meşgul eden] tüm [dünyevi] bağlılıklardan kopuştur."[62]

Devamlı surette Allah'a yönelmek, O'nun yeryüzü üzerindeki tesirinin büyük bir dikkatle takip edilmesi (*murâkabe*) biçimini alır. Mizahi bir anekdotta Nûrî, dostu olan sûfî Şiblî'ye bu tetikte olma halini fare deliğinin önünde pusuya yatmış bir kediden öğrendiğini söyler.[63] Ancak Nûrî'nin en sevdiği teyakkuz aracı, "duyma"dır (*semâ'*). Nûrî'nin "duyma"dan kastettiği şey, "işitme", yani bir şiir ya da bir şarkıyı fiilen dinlemek değil, seslerin arkasında yatan gizli anlamları sezmek için kulakların açık tutulmasıdır. Bu şekilde dinlemeyi öğrenen kişi sonunda "duymuş" ve karşılık vermeye hazır hale gelmiştir: "Duymak için kulaklarını açan kişinin dili de tepki vermeye hazır hale gelir."[64] Şüphesiz bu Allah'ı dinleme kabiliyeti ve O'na karşılık verme dür-

---

58 24: 63 âyeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 146; Sülemî, *Hakâ'ik*, 2: 57.

59 4: 128 âyeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 145; Sülemî, *Hakâ'ik*, 1: 163.

60 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 112 / *Doctrine*, s. 86. Arberry'nin yaptığı çeviri olduğu gibi alınmıştır.

61 2: 273 âyeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 144; Sülemî, *Hakâ'ik*, 1: 83.

62 2: 29 âyeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 144; Sülemî, *Hakâ'ik*, 1: 54.

63 Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 409.

64 6: 36 âyeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 145; Sülemî, *Hakâ'ik*, 1: 197.

tüsü, yaptığı konuşmalarda pek çok kez müsamaha sınırlarını zorlamasına sebep oldu ve onu kendi adıyla bugüne ulaşmış pek çok beyiti olan bir şaire dönüştürdü.[65] Nûrî'ye göre vecd, uygunsuz bir davranış biçiminin mazereti olamaz ise de, Allah'a cevap vermenin gerçekleştiği böyle anlar, "bulma" ve "kendinden geçme" (her iki anlamı ile birlikte *vecd*) anlarıydı: "[Bulma/kendinden geçme] anlarında davranışlarının uygunluğuna dikkat etmeyen kişinin yaşadığı şey, bir tiksinme [anıdır]."[66] Allah'a yönelmiş olma gayretiyle sûfî, O'ndan başka her şeyden yüz çevirmiş, kendini Allah'a döndürmüş ve O'ndan gelecek çağrıya karşı dikkat kesilir vaziyette kalmıştır. Allah'a giden yol, aslında kalpte aranmalıdır.

Allah'ı yakından tanımak kalpte gerçekleşir. Allah'ın insanın O'nunla karşılaşma yeri olarak yarattığı kalp, dört tabakadan oluşur: göğüs (*sadr*), kalbin kendisi (*kalb*), deruni kalp (*fu'âd*) ve kalbin özü (*lübb*). Bu dört tabaka, sırasıyla *İslâm*, *imân*, *ma'rifet* ve *tevhîdi* kendinde barındırır. İslâm, dış tabakayı harekete geçirir ve doğru amel, imân seviyesini yükseltip aktif tutmaya sebep olur. Bu derinleşen manevi uyanış süreci, kalpte sadece Allah aşkı kalana kadar devam eder:

> Allah'ın mutluluğunu arzu ettiği birinin kalbinde yarattığı ilk şey nurdur. Sonrasında bu nur sırasıyla; parıltı, hüzme, ay ve güneş halini alır. Işık kalpte belirdiği vakit bu dünya ve onun içinde ne varsa kişinin kalbine sevimsiz gelir. Kalp ay halini aldığında kişi, öteki dünyadan ve oradaki her şeyden vazgeçer. Kalp güneş haline geldiğinde ise gözü ne bu dünya ve bu dünyadaki şeyleri ne de öteki dünya ve öteki dünyadaki şeyleri görür: Allah dışında hiçbir şey bilmez. Artık bedeni nurdur, kalbi ve hitabeti de öyle. "Nur üstüne nur! Allah dilediği kimseyi nuruna iletir." (Kur'ân, 24: 35).[67]

Allah'ın nuru kalbi bir kez ele geçirdiğinde, "birleşme" aşaması (*cem'*) başlar ve sûfî Allah'a ulaşır. Bu Allah'ta kendini kaybetmekten ziyade kesintisiz bir bulma ve kaybetme oyunudur: "Yirmi yıldır bulmakla kaybetmek arasındayım. Rabbimi bulduğumda kalbimi kaybettim, kalbimi bulduğumda Rabbimi kaybettim."[68] Fakat Allah'ı arayan kişi, O'nunla tam anlamıyla birleşebilmeyi ümit etmekten vazgeçmez: "Sıradan insanlar itaat gömleğini giyerler. Seçkin kişiler [Allah'ın] kudret[ini] [ikrar etme] gömleğini giyer ve ita-

65 Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, fihrist bölümü; burada Nûrî'nin sûfîler arasında şiirleri en çok zikredilen şairlerden biri olduğu görülür.

66 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 563 / *Sendchreiben*, s. 396 (42.11).

67 Nwyia, "Textes mystiques", s. 138, bölüm 12.

68 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 217-18 / *Sendschreiben*, s. 116 (2.6).

ati umursamazlar. Seçilmiş olanlara gelince, Allah onları kendine çeker ve benliklerini onlardan söküp atar."[69]

Cüneyd (ö. 298/910)

Gençliğinde fıkıh alanında çalışıp başarı kazanmış Bağdatlı bir ipek taciri olan Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz, hem modern-öncesi hem de modern dönem otoritelerinin ortak konsensüsüne göre tasavvufun en önemli mimarlarından biridir. Abbâsilerin başkenti Bağdat'ta doğup büyüyen Cüneyd'in hac maksadıyla Mekke'ye gitmek üzere hayatında sadece bir defa Bağdat'tan ayrıldığı anlaşılıyor. Cüneyd gençliğinde ünlü fakih Ebû Sevr'in (ö. 240/855) hocalığında yetenekli ve başarılı bir fıkıh öğrencisi oldu. Bir fakih olduğunu beyan etmek suretiyle Gulâm Halîl tarafından yürütülen kovuşturmadaki sûfî avından kurtulabildiğine göre yetişkinlik yıllarına kadar fıkıh alanında çalışmaya devam etti.[70] Bazı arkadaşlarına yazmış olduğu birkaç mektubun yanı sıra muhtelif uzunluklardaki farklı eserleri, tek bir yazmada bugüne kadar ulaşmıştır. Eserlerinin diğer parçaları ise daha sonraki dönemlere ait tasavvuf konulu çalışmalarda muhafaza edilmiştir.[71] Cüneyd'e ait çalışmaların dikkatli bir tetkiki, onun tasavvuf düşüncesini şu payandalar üzerine inşa ettiğini gösterir:

Allah'ın Birliğinin Anlamı Üzerine Derin Tefekkür

Cüneyd'in kısa ilmî eserlerinin en az sekizi, tevhit (*tevhîd*) ya da kelime anlamıyla "birleştirme" meselesi üzerinedir. Cüneyd bu önemli mefhum üzerinde yoğunlaşırken sıkı bir şekilde yaşadığı dönemdeki ana-akım İslâmî düşünce alanı içinde faaliyet gösteriyordu. Nitekim 3./9. yüzyılın başlarında, Allah'ın birliği ve benzersizliğinin tam olarak ne anlama geldiği, İslâm'ın entelektüel ve mezhepsel temellerinde uzmanlaşmış ve sayıları giderek artan uzman arasında önemli bir tartışma konusu olmuştu.[72] Cüneyd'in *ifrâdü'l-kıdem 'ani'l-hades*, yani "Ezeli olanın yaratılandan tefrik edilmesi" şeklindeki *tevhîd* tanımı, bir emsal oluşturmuş ve gelecek kuşaklar arasında ona bolca övgü kazandırmıştır.[73] Ancak onu diğerlerinden ayrı tutan şey, kişinin hakiki

---

69 3: 152 âyeti için yaptığı tefsir olup şu kaynaklarda geçer: (Arapça olarak) Nwyia, "Textes mystiques", s. 144; Sülemî, *Hakâ'ik*, 1: 123.

70 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 503 / *Sendschreiben*, s. 345 (36.3). Bu hususa, Ali Hassan Abdel-Kader de değinmiştir; bkz. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Luzac, Londra, 1962, s. 38.

71 Sezgin, *Geschichte*, 1: 647-50.

72 Örneğin *tevhîd*, 3.-4./10.-11. yüzyıllarda bilhassa öne çıkan Mutezile adındaki rasyonalist teolojik hareketin beş prensibinden biriydi; bkz. D. Gimaret, "Mu'tazila", *EI* 7, s. 783a-793a.

73 Sûfîlik hakkında muhtemelen en çok rağbet gören başvuru kitabının en başında zikredilmesi,

birleşmeye ulaşma çabasının ancak ve ancak Allah'ın benzersizliği konusunda idrak ve önsezi gücüne sahip olduğunu iddia etmekten vazgeçmesi ve kendini tamamen Allah'ın ellerine bırakmasıyla sonuç vereceğini öne sürmesiydi: "Bil ki Allah'a ulaşmada kendini vasıta kılarsan, O'nunla aranda perde olur ve kendi kendine değil ancak Allah'ın vasıtasıyla O'na ulaşabilirsin."[74] Başka bir deyişle, tanrısal birliğin gerçekleşmesi, beşerî aracılığı ortadan kaldırmayı gerektiriyor ve Allah'tan başka her şeyi ferdiyet olasılığından mahrum bırakıyordu. Cüneyd'in her türlü beşerî aracılığı yadsıyarak tanrısal aracılık üzerinde ısrar etmesi, onu ayrıntılı şekilde yeni *fenâ'* mefhumunu işlemeye sevk etmiştir.

Fenâ'*: Benliğin Yok Olması*

Cüneyd'e göre eğer insan kendi kendine yeten, müstakil bir varlık olduğu şeklindeki alışılagelmiş düşünceyle Allah'a yaklaşırsa, onun Allah'ın birliğini tasdik etmesi imkânsızdır, çünkü benlik bilinci, o kişiyi kendinde hapsetmektedir. Burada tek çıkar yol, kişinin *fenâ'* yani "ben olma şuurunu yok etmesi" ve böylece Allah'ın huzuruna benliğinden sıyrılmış vaziyette ulaşmasıdır. Ancak ve ancak özfarkındalık duygusunu külliyen yok ederek tüm benlik bilinci ortadan kalktığında, "Allah'ın birliğini tasdik etmek" ya da *tevhîd* hakkında konuşmak mümkün olabilir. Cüneyd bu duruma örnek vermek için meşhur bir *hadîs-i kudsî*ye, yani Kur'ân'da geçmeyip Peygamber'den rivayetle bilinen bir Allah sözüne göndermede bulunur:

> Benim için kulumu bana yakınlaştıran şeyler arasında hiçbir şey, ona farz kıldığım şeyleri ifa etmesinden daha sevimli değildir. Kulum, ben onu sevene kadar bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder. Onu sevdiğimde artık onun duyduğu kulak, gördüğü göz, tuttuğu el ve yürüdüğü ayak olurum.[75]

---

bu tanımın şöhretine katkıda bulunmuş olmalı; bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 28-9 / *Sendschreiben*, s. 25 (0.8).

74 Abdel-Kader, *Junayd*, Arapça s. 54, İngilizce s. 175; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, Arapça s. 57, Türkçe s. 154.

75 Abdel-Kader, *Junayd*, Arapça s. 33, İngilizce s. 154; Ateş, *Cüneyd*, Arapça s. 36, Türkçe s. 136. Tercüme şuradan alınmıştır: (tam Arapça metin ve Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in hadis koleksiyonları da dâhil hadisin geçtiği diğer kaynaklara çok sayıda referans ile birlikte) William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsī*, No. 49, Mouton, The Hague, 1977, s. 173-4. Graham'ın söz konusu *hadîs-i kudsî* için yaptığı kaynak referanslarına Bedî'ü'z-Zamân Fürûzânfer'inkiler eklenebilir; bkz. *Ehâdis-i Mesnevî*, No. 42, Emîr-i Kebîr, Tahran, 1361/1982, s. 18-19.

Tüm bunların yanı sıra Cüneyd öz farkındalık hissinin bu şekilde sonlanmasını, yeni bir varoluşsal durum olarak değil, bilakis, insanoğlunun yaradılıştan önce Ahid Günü'nde sahip olduğu en eski hale "geri dönüşü" olarak kavramsallaştırmıştır.

Mîsâk: *"İlk Ahid"*

"Hani Rabbin (ezelde) Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'evet şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'biz bundan habersizdik' dememeniz içindir" (Kur'ân, 7: 172). Cüneyd'e göre, Kur'ân'da geçen bu "ilk Ahid" bahsi, gerçek ve mükemmel beşerî varlık tipini, ben olma duygusunu hiçe sayarak Allah'ta var olan kişi, yani Allah'ın içinde kişilikten soyutlanmış tinsel varlık olarak tanımlıyordu:

> Bu ayette Allah sana diyor ki Allah onlarla, onların henüz var olmadıkları, ama Allah'ta var oldukları bir zamanda konuştu. Bu varoluş, Allah'ın yarattıklarında görülen türde bir varoluş değildir. Bu, sadece Allah'ın bildiği ve Allah'ın farkında olduğu bir varoluş tipidir. Allah onların varlıklarını bilir; onları kucaklayarak, ta en başında, onların henüz bulunmadıkları ve gelecekte dünyadaki mevcudiyetlerinin farkında olmadıkları bir zamanda onları görür.[76]

Demek ki insanlar önce Allah tarafından ilahi bir plan olarak tasarlanır, sonrasında bir bedene bürünmüş ve yeryüzüne yerleştirilmiş münferit ruhlar halinde yaratılır. Ama insanların Ahid Günü'ndeki tanrısal ve tamamen tinsel olan varlıkları, zihinlerinden hiç çıkmaz ve onları kelimenin tam anlamıyla ilk Ahid'in tekerrürü demek olan *fenâ'* deneyimini yaşamaya çeker. Ancak dünyevi olarak var olma şuurunun ortadan kalkması, bireyin tümden yok olması demek değildir, çünkü *fenâ'* deneyiminden sonra bile kişi başkalaşmış bir formda yaşamayı sürdürür.

Sahv: *"Şuurlu Olma Hali"*

Fenâ' deneyimini yaşayanlar, benliksiz bir şekilde Allah'a karışma durumunda kalmaz, kendilerini Allah tarafından şuurlu olma hallerine geri döndürülmüş bulurlar. Benliksiz olma deneyiminden bu şekilde geri dönenler, yeni kişiler olarak dizayn edilmişlerdir.

---

76 Abdel-Kader, *Junayd*, Arapça s. 41, İngilizce s. 76; Ateş, *Cüneyd*, Arapça s. 44, Türkçe s. 141-2.

> O kişi, kendisi olmaması tecrübesini yaşadıktan sonra kendisi olur. Allah'ta var, kendisinde yok olduktan sonra Allah'ta da ve kendisinde de var olur. Bunun nedeni, Allah'ın ezici *galebe*sinin (zafer) sarhoşluğundan çıkmasıdır. O kişi artık ayık olma halinin netliğine kavuşur ve her şeyi ait olduğu yere koyabilsin ve niteliğini belirleyebilsin diye düşünme yetisi ona iade edilir. *Fenâ'* tecrübesinin ardından bir kez daha ferdi sıfatlarını üzerine alır. Kişisel nitelikleri, onda ve dünyadaki fiillerinde sürüp gider. Allah'ın lütfettiği tinsel başarının zirvesine ulaştığında, etrafındaki insanlar için bir model olur.[77]

Bundan dolayı benlik duygusunu yok etme tecrübesini yaşayarak dünyevi kişiliklerini dönüştüren ve Ahid Günü'nü yeniden canlandırmak suretiyle Allah'ın üstünlüğünün tanıkları olarak en eski hallerini geri kazanan kişiler, sadece dünyadaki varlıklarına iade edilmez, aynı zamanda başkalarını Allah'a ulaştırma gibi özel bir misyonla donatılırlar.

Allah Tarafından Seçilenler

Benlik duygusunu silerek Allah'ın birliğini teyit etme çabası, beşerî aracılık düşüncesine ciddi bir darbe olarak görülebilirse de, Allah tarafından özellikle bu amaç için seçilen az sayıdaki seçkin insan, *fenâ'* ve ondan geri dönüş tecrübesini yaşayarak aslında Allah'ın suretinde baştan dizayn edilen yeni veya "ihya edilmiş" bireyler olurlar. Bu şekilde yeniden yapılandırılan kişiler, artık yeryüzünde Allah'ın aracıları olarak faaliyet gösterir ve Allah'a giden yolda cemaate önderlik ederler. Cüneyd'in *ahid*, *fenâ'* ve *sahv* doktrinleri, insanoğlunun geneli için değil sadece Tanrı tarafından seçilmişler için geçerlidir.[78] Bunlar, Cüneyd'in "müminlerin seçkinleri" (*safve min 'ibâd*) ya da "halis olanlar" (*hulesâ' min halk*) gibi tabirlerle adlandırdığı birbirine sıkıca bağlı bir "kardeşler" topluluğudur. Onların ümmet içinde önemli rolleri vardır:

> Allah onları dalgalanan hakikat bayrakları, yol göstermek için kurulmuş deniz fenerleri ve insanlık için herkesin geçtiği yollar yapmıştır. Doğrusu bu kişiler, Müslümanlar arasındaki ilim sahipleri, inananlar arasında sahiden güvenilir olanlar, takva sahiplerinin en soylularıdır. Onlar dinî buhran za-

---

77 Abdel-Kader, *Junayd*, Arapça s. 52, İngilizce s. 172; Ateş, *Cüneyd*, Arapça s. 55, Türkçe s. 150.

78 Cüneyd'in tanrısal seçim doktrinini nasıl gerekçelendirdiği hakkında bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Walāyah according to al-Junayd", ed. Todd Lawson, *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, in Honor of Hermann Landolt*, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2005, s. 64-70. Lauis Massignon, Cüneyd'in bu kutsiyet düşüncesinde kaderciliğe dair izler görür; bkz. *The Passion of al-Hallāj, Mystic and Martyr of Islam*, 1, çev. Herbert Mason, Princeton University Press, Princeton, 1982, s. 76.

> manlarında insanlara hidayet eden kişilerdir. Cehaletin karanlığında yol gösteren ışık onlara aittir. Onların sahip olduğu irfanın parlaklığı karanlıklar içinden ışıldar. Allah onları kullarına olan rahmetinin timsali ve seçtiği kişiler için bir lütuf kılmıştır. Onlar Allah'ın cahil olanı bilgilendirme, [dinde] lakayt olana hatırlatmada bulunma, [Allah'ı] arayanlara doğruyu gösterme aracılarıdır. ... Onların ışığının parlaklığı, açık bir biçimde etraflarındaki insanlar için parlar. ... Onların izinden giden kimseye, doğru yol gösterilir. Onların yaşam biçimini takip eden kişi mutlu olacak ve asla bedbaht olmayacaktır.[79]

O halde Cüneyd sûfîleri dünyevi hüviyetlerini ortadan kaldırarak Allah'ın birliğini samimiyetle teyit etme kabiliyeti gibi Tanrı-vergisi bir ayrıcalıkla donatılmış, ama aynı zamanda yaşamın her alanında insanlara yol gösterme sorumluluğu da taşıyan seçkin bir yoldaşlar topluluğu olarak görmüştür. Gerçekten de Cüneyd'in bütün yazıları, sûfî dostları ile yaptığı mektuplaşmalar şeklindedir ve o bunları şüphesiz ki mektupların içeriğinden herkes haberdar olsun diye değil, sadece Allah tarafından seçilmişler arasında dolaşımda olsun diye yazmıştır. Rivayet o ki Cüneyd, sûfî dostu Ebû Bekr eş-Şiblî'den (334/946) aldığı bir mektubun içeriğini çok sarih bulmuş ve ona şu notu içeren bir mektupla karşılık vermiştir: "Ey Ebû Bekr, insanlara karşı dikkatli ol. Bizler her daim sözlerimizi kamufle etmenin, onları kendi aramızda paylaşmanın ve tartışmanın bazı yöntemlerini buluruz, ama sen gidip perdeyi kaldırıyorsun."[80] Sahip olduğu dinî tasavvur bakımından cüretkâr ve fıkıh alanında bilgili biri olan Cüneyd, Allah'a kişisel ve içsel teslimiyet ile umumi dindarlık normları arasında kalan, kamusal hayatta ihtiyatlı bir şahsiyetti.[81]

BAĞDAT SÛFÎLERİNİN BAŞLICA NİTELİKLERİ

Bağdat'ın tartışmasız sûfî üstatlarından bazılarını gözden geçirdik. Artık buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak farklı ve bağımsız bir İslâmî dindarlık biçimi olarak erken dönem tasavvufu hakkında genel bir değerlendirme yapmak mümkündür. Şüphesiz bu ilk sûfîler, en çok *tevhîd* hakkında keşif ve deneyime dayalı bilgi (*ma'rife*) elde etmekle ilgilenmişlerdi; nitekim "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklindeki İslâmî inanç ikrarının gerçek manasını çıkara-

---

79 Abdel-Kader, *Junayd*, Arapça s. 23, İngilizce s. 143-4 (çeviri, düzeltmeler yapılarak buradan iktibas edilmiştir); Ateş, *Cüneyd*, Arapça s. 25; Türkçe s. 124.

80 Serrâc, *Lüma'*, s. 233-4 / *Schlaglichter*, s. 356 (90.3); çevirinin alındığı yer: Abdel-Kader, *Junayd*, s. 51. Cüneyd'in ezoterizm düşüncesi için bkz. Abdel-Kader, *Junayd*, s. 35-6. Başlı başına çok mühim bir şahsiyet olan Şiblî hakkındaki kaynaklar için bkz. aşağıda dn. 92.

81 Sûfî biyografi geleneğinde Cüneyd'in nasıl tasvir edildiğine dair kapsamlı bir inceleme için bkz. Mojaddedi, *Biographical Tradition*.

rak günlük hayatlarına yansıtmaya çalıştılar. Onlara göre insan hayatı, gerçek anlamda Allah hakkında şuur sahibi olma (*God-consciousness*) amacı doğrultusunda ilerleyen ve giderek zorlaşan bir yolculuk, aralıksız sürdürülen bir Allah'a yakınlaşma çabasıydı. Sûfî bakış açısına göre, kul sıfatı taşıyan insanlar, zamanın başlangıcından önce Allah onları Ahid Günü'nde huzuruna topladığında Rablerine böylesi bir yakınlığı tecrübe etmişler ve kendilerine zamanın sonunda cennette O'na daha da yakın olacakları sözü verilmişti. Ancak insanlar yeryüzündeki yaşamlarında Allah'tan başka her şeye sırtlarını dönerek ve O'nun mevcudiyetini devamlı olarak ikrar ederek Yaradan ile olan bu ilk yakınlaşma deneyimini belleklerinde muhafaza etmeli ve canlı tutmalıydılar.

Pratikte bu, kalbin mütemadiyen geliştirilmesi ve sûfîlerin hepsine değilse bile pek çoğuna göre uzlet ve yoksulluğun yanı sıra riyazeti de içeren münasip tedbirlerle nefsin eğitilmesi ve terbiye edilmesi anlamına geliyordu. Kalp, Allah'ın insandaki mevcudiyetinin tinsel uzvu olarak anlaşıldı; onun temel gıdası, "Allah'ı hatırlamak ve O'nu çağırmak" (*zikr*) ve "duyma ve büyük bir dikkatle gözlemleme" (*semâ'* ve *murâkabe*) yoluyla Allah'ın yeryüzündeki fiillerini idrak edebilmekti. Paradoksal olarak Allah'a doğru olan yolculuk (*sülûk*), ancak sûfî bir fail olarak kendi zayıflığının farkına vardığında ve Allah'ı evrendeki tek gerçek fail olarak kabul ettiğinde başlar ve devam ederdi. Sadece dizginlerin Allah'a doğru çevrildiği vakit insan bir yolcu (*sâlik*) olur ve Yaradan'a yakınlaşma hedefine doğru ilerleyen yolculuğa başlardı.

Bu yolculuk genellikle, yolcunun içinden geçtiği muhtelif duraklar (*menzil*, ç. *menâzil*), mevkiler (*makâm*, ç. *makâmât*) ve durumların (*hâl*, ç. *ahvâl*) ortaya çıkardığı bir yol (*tarîk* ya da *tarîka*) olarak tasavvur edildi; fakat tasavvufun bu en erken safhasında, bu aşamaların sayısı, mahiyeti ve sırası üzerine ilk sûfîler arasında görüş birliği bir yana sistematik bir düşünce yoktu. Yolculuğun varış yeri hakkında da bir mutabakat mevcut değildi. Herkes, Allah'a yakın olmanın doğal olarak dünyevî meşgale ve arzulardan esas ve baki yaşam alanına (*âhiret*) doğru keskin bir dönüş gerektirdiği konusunda hemfikirdi. Bu dönüş, nefisten Allah'ın mevcudiyetinin deruni mahalline (*kalp*) doğru bir kaçıştı; ama yolculuğun sonunda gerçekleşecek olan Allah ile nihai karşılaşmayı karakterize etmek zor oldu. Harrâz ve Nûrî gibi bazı sûfîler, Allah ile en yüksek ünsiyet aşamasını kişinin kendi varlığını bilme yetisinin bütünüyle ortadan kalkması olarak tasvir ederken, Cüneyd gibi başka sûfîler, nihai hedefi, "yeniden dizayn edilmiş" kişilik, yani yolculuk esnasında tümüyle parçalara ayrıldıktan sonra Allah'ın suretinde parçaları yeniden bir araya getirilen beşerî bir hüviyet olarak değerlendirdiler. Ancak hepsi de,

sûfînin son kertede yaşadığı deneyimin, katiyen insanın ilahlaştırılması olarak değil, yaratılmış bir varlık olan insanın tek hakiki/gerçek (*hakk*) varlık olan Allah'ta yok olması ya da O'na yeniden karışması olarak anlaşılması gerektiği konusunda hemfikirdiler. Daha genel anlamda sûfî ile Allah arasındaki karşılaşma, "tek taraflı bir karışma" idi. Bu yolla sûfînin Allah'a karıştığı, ama Allah'tan insana doğru bir karışmanın mümkün olmadığı ya da son derece sınırlı olduğu düşünüldü; çünkü Allah'tan insana doğru böyle bir karışma, insanın ilahlaştırılmasına zemin hazırlayabilir ve böylece şüpheye ve hatta sapkın telakki edilen tenasüh ve tecessüm (*hulûl*) doktrinlerinin ortaya çıkmasına yol açabilirdi.

Sûfîler çetrefilli bir konu olan Allah ile karşılaşma sorununu nasıl ele almış olurlarsa olsunlar, *ma'rifet* yoluyla Allah'a yakınlaşma amacını paylaşanlar, tasavvuf cemiyetlerinde bir araya gelme, karşılıklı görüş alışverişinde bulunma ve hoca-mürit ilişkileri şeklinde tezahür eden özel dostluklar kurdular. Her insan Allah'a yakınlaşmak şöyle dursun, yolcu olamazdı: Bu ayrıcalık, özel konumlarının tamamen farkında olan ve kendilerini Allah tarafından seçilmiş kişiler olarak gören az sayıdaki "Allah dostuna" (*velî*, ç. *evliyâ'*) mahsustu. Onların pek çoğu kendilerini, tıpkı peygamberler gibi tanrısal ve beşerî varlık düzlemleri arasındaki aracılık yapma imtiyazına sahip olmakla sıradan insanlardan farklı kılınan, Allah'ın insanlar arasındaki temsilcileri olarak görürdü. Onlara göre Allah dostları, birer kişilik örneği ortaya koyarak ve bıkıp usanmadan beşerî ilişkilerde Allah'ın iradesinin savunuculuğunu yaparak Allah'ın rahmetini insanoğluna kanalize etmekte, pervasız ve bencil insan ırkına Allah'ı hatırlatma görevini yerine getirmekteydiler.

Evliyanın ayrıcalıklı statüsü, hem onların sıradan Müslümanlardan (*'avâmm*) farklılıklarına vurgu yapan hem de Allah tarafından seçilmiş insanlar (*havâss*) arasında dostluk, vefa ve karşılıklı sadakat bağları kurmaya hizmet eden bazı pratiklerde kendini gösterdi. Bu kişiler belirli toplantı yerlerinde (örneğin Cüneyd'in halkasının toplanma yeri Şûnîziyye Mescidi'ydi) bir araya gelmeye ve gruplar halinde seyahat etmeye başladılar; sıkça kişinin kendinden geçmesi ve vecd haline girmesine neden olan zikir çekme ve şiir ve ilahi okuyup dinleme (*semâ'*) şeklinde kendilerine özgü ibadet pratikleri geliştirdiler; başta beyaz yün cübbe (*hırka*) giydirme ve bıyık kısaltma olmak üzere halkaya kabul için belirli pratikler benimsediler.[82] Kanıtlamak zor olsa da,

82 (Nûrî ve Rüveym ile ilgili birkaç olaya atıf ile birlikte) bir toplanma yeri olarak Şûnîziyye camisi hakkında bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 2: 576'daki "Šūnīzīyamoschee" başlığı. Sûfîlerin gruplar halinde yaptıkları seyahatler hakkında bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 296-9. Hırka giydirme ve meclise

tokalaşma (*musâfaha*, *bey'at*), tesbih (*sübha*) bağışlama ve tasavvufa yeni adım atanlara zikir telkin etme gibi giderek sûfîliği karakterize eden diğer uygulamaların, ilk Bağdat sûfîleri tarafından başlatılmış olması muhtemeldir.[83]

Tasavvufun teşekkül sürecinin ilk aşaması hakkındaki bu genel düşünsel betimlemeyi tarihsel ve sosyal bağlamı içinde değerlendirmek gerekiyor. Tasavvuf Bağdat'ta 3./9. yüzyılın ikinci yarısında pek çok farklı düşünce ve pratiğin nihayetinde yeni bir hareket oluşturacak şekilde birleşmesiyle gelişti. Bu hareketin en önemli simaları şu kişilerdi: Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 269/882-3 veya 289/902), Ebû Sa'îd el-Harrâz (ö. 286/899 veya birkaç yıl önce), 'Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 291/903-4), Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 298/910), Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915-6), İbn 'Atâ (ö. 309/921-2 veya 311/923-4), Hayr en-Nessâc (ö. 322/934) ve bir nesil sonra, Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946), el-Cüreyrî (ö. 311/923-4), Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/933-4) ve Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959).[84] Daha sonraki sûfî gelenek sahip oldukları ilmin abartılmasına izin vermiş olsa da, şüphesiz ki bu ilk sûfîler Kur'ân, hadis ve başka birçok alanda son derece kültürlü ve bilgili olan entelektüel bir elit oluşturdular. Ancak sûfîler Allah hakkında bilgi elde etmede insan aklının kullanımına kuşkuyla yaklaştıklarından, fıkıh, kelâm ve hatta edebiyat gibi Kur'ân ve hadis çalışmaları dışındaki ilmî meşgalelere karşı en iyi ihtimalle septik ve en kötü ihtimalle dışlayıcıydılar. Örnek vermek gerekirse; Cüneyd'in Ebû Sevr'in (ö. 240/855) hocalığında fıkıh çalıştığı ve hayatının daha sonraki bir safhasında Gulâm Halîl tarafından başlatılan soruşturmadan kurtulmak için sûfî değil fakih olduğunu iddia ederek sahip olduğu bu ilmî sicilden faydalandığı doğrudur; ama onun bugüne ulaşan eserleri, insan aklına Allah'a yakınlaşabilmek için bir araç olarak güvenmek şöyle dursun, ilme, fıkıha veya başka bir şeye meylettiğine dair hiçbir emare göstermez.

---

kabul töreni hakkında bkz. Massignon, *Passion*, 1: 72 ve 103. Sûfî ibadet pratiğinin en erken safhası hakkında bkz. Gerhard Böwering, "Ḏekr", *EIr* 7, s. 230, sütun ii. *Semâ'* hakkında özl. bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 267-300 / *Schlaglichter*, s. 389-428 (bölüm 95-105); burada yazılanlar Kenneth S. Avery tarafından ayrıntılı şekilde tartışılmıştır; bkz. *A Psychology of Early Sufi Samā': Listening and Altered States*, Routledge Curzon, Londra, 2004. Massignon'un *Passion*'ı (3: 226-8), sûfîlere özgü olup pek çoğu Bağdat sûfîleri tarafından uygulanmış olması gereken ritüellere dair kısa olmakla birlikte çok kullanışlı bir katalog içerir.

83 Buna karşın ibadet ve meclise kabul törenleri için *seccâde*nin kullanılması, görünüşe bakılırsa 3./9. yüzyıla kadar geri gitmemektedir. Sûfîlerin *seccâde* kullandıklarını gösteren ilk bahis, Hermann Landolt'un da ["Gedanken zum islamischen Gebetsteppich", ed. Carl August Schmitz, *Festschrift Alfred Bühler*, Pharos Verlag, Basel, 1965, s. 247] ifade ettiği üzere, 378/988 yılında vefat eden es-Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma*"sında geçmektedir; bkz. Serrâc, *Lümâ'*, s. 201 / *Schlaglichter*, s. 308 (81.1). Cüneyd'in tesbihli bir tasviri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 119 / *Sendschreiben*, s. 68 (1.24).

84 Bu liste, küçük değişiklikler yapılarak şuradan alınmıştır: Knysh, *Short History*, s. 67.

Öte yandan sûfîlerin yeni yeni belirginlik kazanan hukuk ve din bilgilerine tamamen mesafeli durmalarının nedeni, Allah'ın hukukunu (*şerî'at*) inkâr etmeleri ya da eleştirmeleri değildi. Allah'ın emirlerini coşkuyla ve külliyen kabul etme ve uygulamaya koyma prensibi, tüm tasavvuf müessesesinin temelini oluşturdu. Sûfîler samimi ve gerçek birer kul olma çabasının Allah'ın şeriatı ile ilgisiz olduğunu düşünmüyorlardı. Böyle bir ihtimal onlar için yabancı bir düşünceydi. Sûfiyye'yi ulemaya karşı mesafeli olmaya iten asıl neden, şeriatı bilmenin Allah'a kulluğun (*'ubûdel'ubûdiyye*) nihai hedefi değil ancak başlangıcı olabileceği ve şeriatın Allah ile kul arasındaki ilişkinin tek ve hatta birincil unsuru olmadığı ve olamayacağı inancıydı. Yaratan ile yaratılan arasındaki bağ, bir samimiyet, hatta bazı sûfîlere göre bir aşk ilişkisiydi; şeriat, müminin kalbinde Allah'ın varlığının evinin temelini atabilir, ama kendi başına bu evi inşa edemezdi.[85] Sûfîler böylece enerjilerini kalbin terbiye edilmesine yönelttiler. Eğer fıkıh ve teolojik çalışmalara vakit ayırmak kişiyi bu ana meşgaleden uzaklaştırıyorsa sûfîlerin giderek "mesleki" boyut kazanan ilim hayatına biraz ihtiyat, biraz şüphe ve biraz da telaşla bakmaları ve hatta bazen buna dudak bükmeleri kaçınılmazdı. Nitekim hiçbir sûfî, gitgide gelişen birbiriyle ilişkili kelâm ve fıkıh usulü (*usûlü'l-fıkh*) sahalarına girmedi; tam tersine keşif ve deneyime dayalı bilgi taraftarları, teorik ilimlerin temsilcilerine karşı düşmanca bir tavır takındılar. 4./10. yüzyılın başlarından kalma kanıtlara bakılırsa, sûfîler, akılcı bir mezhep olan Mutezile'nin teolojik münazaralarını bilhassa eleştiriyorlardı.[86] Anlaşılan o ki sûfîler, mesleki bir uğraş olarak hukukun tatbik edilme biçimlerine de pek itibar etmediler. Cüneyd, sûfî arkadaşı 'Amr el-Mekkî'nin Cidde kadılığı görevini kabul etme kararına öfkelenmiş, daha sonra bu sebepten ötürü 'Amr'ın cenaze namazını kıldırmayı reddetmişti. Rüveyh, Bağdat baş kadısı İsmâil b. İshâk el-Hammâdî'ye (Rüveyh de dâhil Nûrî ve diğer sûfîleri zendeka suçlamasından beraat ettiren kadı) vekil tayin edildiğinde Cüneyd ona da aynı şekilde gücenmişti.[87]

85 Sûfîler ile şeriat arasındaki ilişki hakkında bkz. Bernd Radtke, "Warum ist der Sufi orthodox?", *Der Islam* 71, 1994, s. 302-7.

86 Sobieroj, "Mu'tazila and Sufism", s. 87-9.

87 'Amr ve Cüneyd hakkındaki rivayet için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî'den [*Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1349/1931, 12: 224] iktibas eden, Florian Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtiṣād)*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut, 1998, s. 257. 'Amr, bir hadis alimi ve günümüze ulaşmamış risaleleri olan bir yazardı ve görünüşe bakılırsa manevi hallerin (*inner states*) önemini yadsıyordu; bkz. Massignon, *Passion*, 1: 72-75; Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 51-53. Rüveym ve Cüneyd hakkındaki rivayet için bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî'den (*Hilyetü'l-Evliyâ'*, 10: 268) iktibas eden, Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 257-9 (konu hakkında ayrıntılı bilgi ile birlikte).

Din alimleri ve fakihler ise sûfîlere karşı, merak ve bazen de sempatiyle gözlem yapma ile kuşku duyma ve hatta aşağılama arasında değişen çeşitli tutumlar takındılar. Mâlikî baş-kadı İsmâil b. İshâk, onlara karşı bariz şekilde nazik ve ılımlıydı. Bir defasında meraktan Cüneyd'in meclisini ziyaret eden ve Hallâc hakkında, "[onun] ilham kaynağı hakkında bilgi sahibi olmadığını açıklayarak" fetva vermekten kaçınan belki de dönemin en önde gelen Şâfiî hukuk bilgini İbn Süreyc (ö. 306/918) ise sûfîlere meyletmiş olabilir.[88] Ne var ki, Mutezile ve muhtemelen çoğu Hanefî, en hafif tabirle akıl karşıtı gericiler ve en ağır tabirle de cahil sahtekârlar sözleriyle zemmettikleri sûfîleri ciddiye almamaktaydılar. Onlar, özellikle halkın sûfîlere atfettikleri mucizelerden rahatsızlık duyup bunları düpedüz büyücülük (*sihr*) olarak görme eğilimindeydiler.[89] Sûfîlerin bilgi anlayışı, tasavvufî tanrısal seçim doktrini, hele hele Kur'ân'ın bâtınî yorumu, kelâm ya da fıkıhta tam anlamıyla akılcılıktan yana olanları memnun edemezdi.

Öte taraftan ilk sûfîler Allah ile ilgili konularda insan aklının kullanımına kuşkuyla yaklaşmaları bakımından bilhassa Ahmed b. Hanbel'in (164-241/780-855) fıkıh yorumu etrafında teşekkül etmiş olan "gelenekçi hadis taraftarları" ile müttefiktiler. Hadisçiler, tıpkı sûfîler gibi hukukî ve teolojik meselelerde sağgörü ve aklın (*re'y*) kullanılmasına karşı olup sadece (hadisler de dâhil) kutsal addedilen yazılı delillere itibar ediyorlardı. Ancak sûfîlerin akla yönelik kuşkuculuğu, fıkıhta yarı-rasyonalist yaklaşımı kötüleme raddesine varmadı; nitekim birçok sûfî, henüz teşekkül halindeki "yarı-rasyonalist" hukuk okullarından (*mezheb*, ç. *mezâhib*) birine intisap etmişti. Cüneyd, Ebû Sevr'in (ö. 240/854) takipçisiydi; 'Amr b. Osmân ve Ebû Ali er-Rûzbârî, Şâfiî idiler; Şiblî Mâlikî ve Rüveym ise Zâhirî idi. Öte yandan sadece tek bir sûfî (İbn Âtâ) daha gelenekçi bir çizgisi olan Hanbelî mezhebine bağlıydı. Daha akılcı Hanefî mezhebine intisap eden bir sûfî bile vardı: Cü-

---

88 Joseph Schacht, "Ibn Suraydj, Abu'l-'Abbās Aḥmad ibn 'Umar", *EI* 3, s. 949a; Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 103-4. İbn Süreyc'in Hallâc hakkındaki görüşü için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 224 (burada İbn Süreyc'in "ben onun (Hallâc'ın) söylediklerini anlamıyorum" dediği aktarılır); Ernst, *Words of Ecstasy*, s. 102-3. Kıyaslayın, Abdel-Kader, *Junayd*, s. 5. Öyle görünüyor ki, Abdel-Kader tarafından kullanılan daha geç kaynaklar (Sübkî ve İbnü'l-Kesîr), Cüneyd ve İbn Süreyc arasındaki ilişkiyi olduğundan daha yakın göstermişlerdir.

89 Sobieroj'un "Mu'tazila and Sufism" makalesinde, Mutezile'nin sûfîlere yönelik tutumu kanıtlara dayalı olarak izah edilmiştir. Bu makalede Sobieroj, Mutezilî yazar Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî'nin (329-84/941-94), başta İbn Hafîf, Şiblî, Rüveym ve Hallâc olmak üzere sûfîlere yönelik eleştirilerine dair ayrıntılar aktarmıştır. Tenûhî, İbn Hafîf'i müritlerini birbirleriyle cinsel ilişkide bulunmaya teşvik etmekle suçlamıştır. Sûfîleri hedef alan eleştirilerin standart bir unsuru olan bu tür suçlamanın ilk örneklerinden biri budur.

reyrî.[90] Hadisçiler ise, birçoğu fıkıh ve kelâmda çeşitli düzeylerde aklın kullanılmasına izin veren henüz teşekkül sürecindeki bu hukuk okullarını tasvip etmediler (Hanefîler çoğunlukla rasyonalisttiler; Ebû Sevr taraftarları, Şâfiîler, Mâlikîler ve daha az nispette Zâhirîler kısmen rasyonalisttiler). Sûfîlerin bu hukuk okullarına intisap etmeleri, onları hadisçilerin öfke hedefi haline getirmeye yeterli gelmiş olabilir. Yine de başta rasyonalizme karşı güçlü bir muhalefet biçimi olarak hadis çalışmaları olmak üzere hadisçilerle sûfîler arasındaki ortak zemin güçlüydü ve bu iki takım arasındaki uyuşmazlıkların sayısı fazla değildi. Gulâm Halîl'in sûfîleri hedef alan zendeka soruşturması, iki taraf arasındaki ayrılık noktalarını gösteren başlıca örnekti. Daha önce belirttiğimiz üzere bu soruşturma büyük bir olasılıkla Nûrî'nin Allah sevgisini ifade etmek için Kur'ân'da geçen *habbe* fiili yerine, Kur'ân'da geçmeyen *'aşika* fiilini (her iki kelime de "sevmek" anlamına gelir) kullanması üzerine başlatıldı ki Gulâm Halîl Nûrî'nin yaptığı tercihi, dince makbul inanç ve amellerden bir sapma (*bid'at*) olarak yorumlamış olmalı. Fakat sûfî toplantılarına erkek ve kadınların birlikte iştirak etmeleri ve burada yetişkin erkeklerin genç erkeklerle bir araya gelmelerinden dolayı olsa gerek bu toplantılarda cinsel serbestlik olduğu söylentilerinin, Gulâm Halîl'i daha da öfkelendirdiğine dair müphem bazı işaretler bulunuyor. Örneğin Sumnûn b. Hamza (veya Abdullah) el-Muhibb (ö. 298/910-11), soruşturmada bu tür bir suçlama ile karşılaşmıştı. Harrâz'ın ise kadın müritleri vardı. Erkekler ve kadınlar arasındaki hoca-talebe ilişkisi hiçbir şekilde sünnetten açık bir sapma oluşturmasa da, sûfî erkek ve kadınların zina yaptıkları iddiaları, Gulâm Halîl'in dikkatini elbette ki çekecekti.[91] Onun sûfîlere uyguladığı baskının gerçek nedeni ne olursa olsun, *bid'at* şüphesi, hadisçiler ve daha sonra Hanbelîler ile sûfîler arasında bir fay hattı olarak 3./9. yüzyılın ikinci yarısında ve eşit ölçüde daha sonraki yüzyıllarda varlığını devam ettirdi. Bununla birlikte iki

---

90 Christopher Melchert, "The adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal", *Arabica* 44, 1997, s. 250-1; Melchert, hiçbir sûfînin Hanbelî ve Hanefî mezheplerine intisap etmediğini söylerken İbn 'Atâ ve Cüreyrî örneklerini görmezden gelir. Cüreyrî'nin mezhebi hakkında bkz. Massignon, *Passion*, 1: 78. "Yarı-rasyonalist" (*semi-rationalist*) terimi Melchert'e aittir. Bu bağlamdaki "hadisçi" (*traditionalist*) ve "rasyonalist" terimleri için bkz. Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh University Press, 1998, s. ix-xi.

91 Gulâm Halîl'in sûfîlere olan kızgınlığının nedeni kesin olarak bilinmediğinden, bu olay hakkındaki tüm yorumlar, şüphesiz ki varsayımlara dayanmaktadır; bununla birlikte Ess'in, "Sufism" (s. 27-8) çalışmasına bakılabilir. Sumnûn hakkında bkz. B. Reinert, "Sumnūn", *EI*, 9, yeni baskı, s. 873a-b. Sumnûn'un soruşturmadaki rolü, A. J. Arberry tarafından izah edilmiştir; bkz. *Pages from the Kitāb al-luma'*, Londra, 1947, s. 8 / *Schlaglichter*, s. 554 (134.3), (özetlenmiş olarak) Abdel-Kader, *Junayd*, s. 39. Sülemî, *Early Sufi Women*'da (s. 154-5; 172-3) Harrâz'ın iki kadın müridine yer vermiştir.

taraf arasındaki ilişkiler, her zaman karşıtlık ve zıtlaşma eğilimli olmayıp, çoğu zaman oldukça samimiydi.

Sûfiyye, belirgin biçimde kentsel bir olguydu. Aslında Sûfiyye'ye intisap edenlerin sosyal altyapıları hakkında bilgimiz oldukça cılızdır, fakat bu kişilerin esnaf ve tüccar kökenli orta sınıf şehirliler oldukları izlenimi oluşuyor. Üst sınıflardan da Sûfiyye'ye katılımlar oldu: Şiblî, Sûfiyye'ye intisap etmeden önce halifenin yüksek rütbeli bir memuruydu. Kuşkusuz zengin sûfîler de vardı ki bunlar sayıca az olsalar da Rüveym ve İbn 'Atâ dikkat çeken örneklerdi.[92] Saygın sosyal sınıflardan gelen sûfîler, çoğunlukla genelgeçer sosyal yaşantı biçiminin sınırları içinde kalmış gibi görünüyorlar. Bununla birlikte onlar pek çok konuda açık bir şekilde sınır çizgisine çok yakındılar. Sınırı aşarak tam anlamıyla şok edici olmasa bile alışılmadık sosyal davranışlar sergileyen sûfîler hep olmuştu. Örneğin Nûrî ve bilhassa Şiblî, toplumsal davranış normlarının dışına çıkmalarıyla tanınan kişilerdi. Diğerleri toplumsal davranış açısından bu kadar farklı kişilikler değildiler; ancak –Cüneyd, Nûrî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî de dâhil olmak üzere– pek çoğu evlilik ve maişet konusunda yaygın sosyal pratiklerin dışında kaldılar; her ne kadar İbn 'Atâ ve Rüveym kazançlı işleri olan, evli ve çocuklu kişiler olsa da.[93] Aslında onların aile ve ekonomik faaliyete yönelik tutumlarını, dinî nedenlerden dolayı evlenmemek ve aktif geçinme arayışından uzak durmak, ama evlenmeyi ve çalışmayı kötülememek şeklinde nitelendirmek uygun olabilir.[94]

---

92 Şiblî hakkında bkz. Florian Sobieroj, "Shiblī, Abū Bakr Dulaf b. Djaḥdar", *EI* 9, s. 432a-b; Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 513-665. Sobieroj'un "Abu Bakr al-Shibli: Dichtung, tafsir und Aspekte der Überlieferung" başlıklı basılmamış bir post-doktora çalışması (*habilitationsschrift*) bulunmaktadır (bu çalışmayı henüz görmedim). İbn 'Atâ hakkında bkz. Massignon, *Passion*, 1: 93; Richard Gramlich, *Abu l-'Abbās b. 'Aṭā': Sufi und Koranausleger*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft Kommissionsverlag, F. Steiner, Stuttgart, 1995. Rüveym hakkında bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 447-82.

93 Cüneyd, Nûrî ve Ebû Hamza Bağdâdî, muhtemelen hayatları boyunca hiç evlenmediler ve rivayete bakılırsa Zeytûne lakaplı Fâtıma adında ortak bir köleleri bulunuyordu; bkz. Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 158-61; (başka kaynak referansları ile birlikte) Abdel-Kader, *Junayd*, s. 50. Kur'ân'da (57: 27) geçen *rahbâniyye* terimi ile daha sonraları "İslam'da ruhbanlık yoktur" (*lâ rahbâniyyete fi'l-İslâm*) hadisinin anlam ve mahiyeti, ilgiyle üzerinde düşünülen konulardı; bu yüzden bu dönemde bekâr kalma durumu, tartışmalı, dolayısıyla henüz çözüme kavuşturulmamış bir meseleydi; bkz. Massignon, *Essay*, s. 98-104; A. J. Wensinck, "Rahbāniyya", *EI* 8, s. 396b; Sarah Sviri, "Wa-rahbāniyyatan ibtada'ūhā: An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, s. 195-208.

94 Zâhitler arasında, Bağdat sûfîlerinin kendilerine mahsus bir tutum geliştirmelerine zemin hazırlayan para kazanmaktan kaçınma meselesinin ele alınışı hakkında bir değerlendirme için bkz. Reinert, *Lehre*, s. 170-90, 252-62, 272-84. Sûfîlerin para kazanma ve aile kurma konularındaki tutumlarına ışık tutan başka göstergeler için bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 195-7 (geçim hk.), s. 199-200 (aile hk.) / *Schlaglichter*, s. 300-2 (78), 305-7 (80).

Cüneyd hakkındaki şu rivayet, onların geçim konusundaki duruşlarına örnek oluşturur:

> Bir grup insan Cüneyd'e gelip "rızkımızı nerede arayalım?" diye sordu. Cüneyd, "eğer rızkınızın nerede olduğunu biliyorsanız orada arayın!" dedi. "O halde rızkımızı Allah'tan mı istemeliyiz?" diye sorduklarında, Cüneyd "eğer Allah'ın sizi unuttuğunu biliyorsanız, Allah'tan isteyin" cevabını verdi. "Yani, evde oturup Allah'a tevekkül mü edelim?" diye sorduklarında ise "[Allah'ı] sınamak, şüphecilikti" cevabını verdi. İnsanlar, "o halde çare nedir?" diye sordular. Cüneyd şu cevabı verdi: "Çare [düşüncesinden] vazgeçmek!"[95]

Sûfîlerin bir aile ve iş sahibi olmak gibi mühim sosyal konular hakkındaki bu tarafsız tutumu, toplumsal hayatı ve onun temel kaidelerinin tümden yadsınmasına dönüşmedi. Nûrî ve muhtemelen diğer bazı sûfîler tarafından kısmen uygulanmış olsa da, dışarıya tamamen kapalı olacak şekilde toplumsal hayattan kopmak ve tecrit olmaktan çoğunlukla kaçınıldı. Sûfîlerin çoğunluğu gezici dilenciliğe başvurmadılar ve kendilerini grupça toplumdan soyutlamadılar. Bu pratikler İslâm tarihinin ilk üç yüzyılında sayıları oldukça fazla olan zâhitlerin ayırt edici özellikleriydi ya da ayırt edici özellikleri olmuş olabilir. Sûfîler pek çok sosyal platformda "gri alanları" işgal etmiş olmakla beraber umumi şehir hayatının sınırlarının dışında kalan bu ve başka tavırlar sergilemek yerine kendilerini sıkıca Bağdat'ın sosyal dokusuna yerleştirdiler. Kentsel toplum içinde kökleşmiş olmaları bakımından dönemin büyük İslâm şehirlerinin toplumsal merkezini işgal eden din alimlerinin (*ulemâ*) büyük bölümüne benziyorlardı. Kısacası Sûfiyye, tıpkı din alimleri gibi, Bağdat'ta, Abbasi şehir kültürünün tam kalbinde teşekkül etti ve şehirli Müslüman topluluklarıın hayatlarına yön verme ehliyetine sahip başlıca karakterler olma iddiasında bulundu.

Bağdat sûfîleri, Abbasi yönetiminin ilk yüzyılında (2./8. yüzyılın ortalarından 3./9. yüzyılın ortalarına kadar) mevcut toplumsal düzen ve siyasî durumu sert bir şekilde eleştirme eğiliminde olan hepsi de hadisçi daha radikal zâhitler ile kıyaslandığında, sosyal ve politik konularda kararlı bir şekilde ortada (*centrist*) bir duruş sergilediler. Bağdat sûfîleri, ilk zühtçü Mutezilîlerden miras almış olabilecekleri "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" isteği ile karakterize olan aktivist çizgileri bir kenara konacak olursa (bunun örneklerinden biri Nûrî'nin halifeye ait şarap küplerini kırmasıydı), politik anlamda

95 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 427 / *Sendschreiben*, s. 244 (19.18).

faal olmayan ve pasif duruş sergileyen (*quietist*) kişilerdi.[96] Örneğin Şiblî, kırk yaşlarında sûfîliğe yönelince öncesinde üst düzey bir devlet memuru olmasına ve ölene kadar hükümetin üst kademeleriyle olan bağlantılarını devam ettirmesine rağmen siyaseti bıraktı. Öte yandan bir sûfî olarak Şıblî, kamusal alanda vaaz vermesini tasvip etmeyen hocası Cüneyd'in eleştirilerine maruz kaldı. Cüneyd muhtemelen siyasî alana bulaşmamaktan yana olduğu için bu tepkiyi vermişti.[97] Her şeye rağmen 'Amr ve Rüveym gibi birkaç sûfî, aktif siyaset yapmamakla birlikte politik bakımdan kritik olan adli makamlara gelmekte tereddüt etmediler. Belki de kadılık gibi görevleri kabul ederken Allah'ın hukukunu uygulama ve idame ettirme arzuları onları yönlendiren saik oldu. Siyasetçiler ise şüphesiz ki sûfîlerin farkındaydılar; hatta bazıları, maddi bağışta bulunmak suretiyle onlara özel bir ilgi gösterdi. Ama siyasî olarak nüfuzlu kişiler sûfîleri zendeka ile suçlamadıkları sürece bu dinî cemaati izleme lüzumu görmediler. Sûfîler politik bir tehdit oluşturmuyordu. Doğrusu onlar, bu aşamada siyasî otoriteler için ne kıymet arz ediyor ne de hesap verilecek bir merci addediliyordu. Fakat Sûfiyye ile bağlantılı bir kişi vardı ki adı politik güç savaşlarına had safhada karışmıştı ve Abbasi veziri Hâmid İbnü'l-'Abbâs'ın (ö. 311/924) emriyle korkunç bir şekilde infaz edilmesi sûfîlik tarihinin bundan sonraki seyrine upuzun bir gölge düşürecekti. Bu kişi el-Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'dı (ö. 309/922).

Hallâc tüm hayatı boyunca tartışmalı bir kişi oldu. Onun sûfîliğe nasıl intisap ettiği bellidir: Çocukluk yaşlarında Tüster şehrinde iki yıl Sehl et-Tüsterî'den (aşağıda söz edilmiştir) özel ders alan Hallâc, daha sonra Basra'da 'Amr el-Mekkî vasıtasıyla Bağdat sûfîliğine adım atmıştır. Onun gençliğinde 'Amr el-Mekkî'nin hocası olan Cüneyd ile tanıştığı söylenir. Ancak, Hallâc'ın tasavvufla tanıştıktan sonraki on yıl içinde 'Amr ve Cüneyd'i tamamen geçmişte bıraktığına dair hiç şüphe yoktur. Burada belli ki hayatının yetişkinlik döneminde amansız bir sosyal ve politik eylemci haline gelmesinin sebep olduğu bir kırılma, sûfî hocaları açısından bakıldığında ise kabul edilmez bir dönüşüm yaşanmıştır. Hallâc 270/880'ler ve 280/890'lar boyunca popüler bir vaiz ve sihirbaz olarak uzun seyahatler yaptı ve Horasan, Mâverâünnehir ve Hindistan da dâhil olmak üzere gittiği yerlerde hatırı sayılır bir taraftar kit-

96 "İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" göreviyle meşgul yün kıyafet giyinen ilk zâhitler için bkz. Melchert, "Ḥanābila", s. 354. Yün kıyafet giyinen bu aktivistler, kazançlı işleri yasaklamak (*tahrîmü'l-mekâsib*) ve tek bir hükümdar olması gerekmediğini savunmakla da tanınan Mutezilî sûfîler olabilir; bkz. Ess, *Theologie*, 3: 130-3; kıyaslayın, Sobieroj, "Mu'tazila and Sufism", s. 69-70.

97 Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 519-22 (sûfîliğe yönelmesi hk.), s. 555-60 (Cüneyd ile olan ilişkileri hk.); ayrıca bkz. F. Sobieroj, "Shiblī, Abū Bakr Dulaf b. Djaḥdar", *EI* 9, s. 432a-b.

lesi kazandı. Onun eylemciliğini besleyen düşüncelerin tam mahiyeti, bilhassa uç Şii düşüncelerin verdiği vaazlara etki edip etmediği sorusu etrafında dönen ilmî bir tartışma konusu durumunda. Hallâc yaşamının son yirmi yılını büyük ölçüde Bağdat'ta geçirdi. Burada çok sayıda taraftar ve aleyhtarı olan oldukça tartışmalı bir kişi haline gelmişti. Başkentteki dostları arasında, ölümüne kadar onunla olan arkadaşlıklarını devam ettiren iki önemli sûfî, Şiblî ve İbn 'Atâ'nın da bulunması dikkate değerdir. Hallâc dokuz yıllık ev hapsinden ve siyasî düşman ve müttefikleri arasındaki uzun süredir devam eden bir güç savaşından sonra, avlusunda inşa ettiği bir Kâbe kopyasını tavaf ederek hac yükümlülüğünü yerine getirdiğini öne sürmekle suçlanarak 309/922 yılında korkunç bir şekilde idam edildi. Sürekli mucizeler gösterdiğini iddia etmesi de ona yöneltilen suçlamalar arasında yer almış olabilir. Hallâc'ı infaz etmeden kısa süre önce vezir Hâmid İbnü'l-'Abbâs, İbn 'Atâ'yı Hallâc ile ilgili görüşleri hakkında sorgulamış, İbn 'Atâ herkesin önünde vezirin davranış ve kararlarını kınayınca onun emriyle dövülerek öldürülmüştü. Şiblî de dâhil olmak üzere başka hiçbir sûfî Hallâc'ı savunmaya kalkmadı. Öte yandan ölümünden sonra Cüneyd'in yerine geçen Cüreyrî'nin, Hallâc hakkındaki idam hükmünü tasvip ettiği söylenir.[98]

Hallâc bir sûfî miydi? Şüphesiz Hallâc gençliğinde sûfî düşünce ve pratikleri özümsemiş ve içselleştirmişti; ancak aynı ölçüde açık bir gerçek vardır ki o da Hallâc'ın Bağdat sûfîlerinin düşünce ve davranış alanlarının oldukça ötesine geçen kendi benzersiz dindarlık modelini yaratmış olmasıdır.[99] Hallâc'ın hayatının sonuna kadar iki mühim sûfî ile sıkı bir ilişki sürdürmesine bağlı olarak bir ayağını Bağdat sûfîliğinin içinde diğerini dışında tuttuğu gerçeği, sûfîliğin daha sonraki temsilcileri arasında da tartışmalı bir kişi olmasına neden oldu. Hallâc'ın yargılanması ve infaz edilmesi, sûfîlerin sahip oldukları tasavvufî görüş ve uygulamalardan dolayı siyasî otoriteler tarafından zulüm görmesinin

---

98 Bkz. Massignon, *Passion*, 4 cilt ve ayrıca aynı çalışmanın kısaltılmış edisyonu (Princeton University Press, Princeton 1994). Hallâc hakkında muhtasar çalışmalar için bkz. Herbert Mason, *Al-Hallaj*, Curzon, Richmond, Surrey, 1995; Jawid Mojaddedi, "Ḥallāj", *EIr* 11, s. 589-92. Hallâc'ın mucizeleri konusu için bkz. Ess, "Sufism", s. 30-3. İbn 'Atâ'nın ölümü ve Cüreyrî'nin tutumu hakkında bkz. Massignon, *Passion*, 1: 527-32. İbn 'Atâ'nın Hallâc'a destek vermesi, kısmen, Hanbelî mezhebine bağlı olmasından kaynaklanmış olabilir; nitekim bir grup Hanbelî'nin Hallâc'ı müdafaa etmiş olması bu yorumu destekler. Hanbelîler arasında Hallâc'a yönelik olumlu tutumlar, daha sonraları da görülür; örneğin İbn 'Akîl (431-513/1040-1119) gençliğinde, Hallâc'ın mucizelerinin sahih olduğunu savunan bir risale kaleme almıştır; bkz. George Makdisi, "The Hanbali school and Sufism", *Humaniora Islamica* 2, 1974, s. 67.

99 Fritz Meier'in Hallâc hakkındaki etkileyici yorumları için bkz. "An important manuscript find for Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, çev. John O'Kane, Brill, Leiden, 1999, s. 184-5.

açık bir örneği miydi? Daha sonraki sûfîler arasında Hallâc'ın büyük infial uyandıran "ben Allah'ım" (*ene'l-Hakk*) sözleri nedeniyle idam edildiğine dair oldukça popüler hale gelen bir söylencenin ortaya çıkması, bu meseleyi karmaşık bir hale getirir. Bu söylenceye göre Hallâc, *ma'rifet* yani deneyimsel bilginin en üst seviyesinde Allah ile sûfî arasında vuku bulan "birleşme" ya da "kaynaşma"yı bir sır olarak saklaması gerektiği halde ifşa etmenin acı sonuçlarıyla karşılaşmıştır. İnsan Allah'a çok yaklaştığında vuku bulan benlik bilincinin tümden yok olması gibi bir olayın inceliklerini anlama kabiliyetinden yoksun olan siyasî otoriteler, Hallâc'ın "ben Allah'ım" sözünü yanlış anlayarak onun böyle demekle *hulûl* iddiasında bulunduğunu düşündüler ve onu idama mahkûm ettiler. Söylenceye bakılırsa Hallâc siyasî otorite tarafından bir sûfî olarak infaz edildi; çünkü o, sûfîlik düşüncesi ve pratiğinin özündeki sarsıcı hakikati, muhtemelen onu anlayamayacak kişilere ifşa etmeye çalışmıştı.[100]

Söylence niteliğindeki bu kayıt, şüphesiz ki yanlış ve anakroniktir. Bağdat'ta siyasî hayatın zirvesindeki gündeme adının karışması, istisnai biçimde Hallâc'a özel bir durum olup onun sûfî kimliği ile alakalı bir durum değildi. Daha da önemlisi, Hallâc'ın sonradan kaynakların kendisine atfettiği "ben Allah'ım" sözlerini gerçekten zikrettiğine dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Bu sözler Hallâc'a ait olsa bile, çoğu Bağdatlı sûfî, Allah'a ulaşıldığında benlik bilincinin kayboluşunu, insanın Allah ile mutlak şekilde özdeşleşmesi olarak algılamış gibi görünmüyorlar. Dolayısıyla eğer Hallâc gerçekten de "ben Allah'ım" dediyse ve bu sözleri insanın ilahlaştırılması bağlamında kullandıysa, Allah'a yakınlık konusundaki genel sûfî perspektifinden ayrılmıştı ve bu kopuş nispetinde bu genel perspektifi temsil etmemekteydi.[101] Son olarak, İbn 'Atâ dışında hiçbir sûfî Hallâc olayına müdahil olmadı ve İbn 'Atâ, tasavvufî görüşleri yüzünden değil, aşırıya kaçan politikalarından dolayı vezire çıkıştığı için öldürüldü. Bağdat sûfîleri, Hallâc'ın öldürülmesinden sonra da kendi mecralarındaki gelişimlerini Cüreyrî'nin liderliği altında sürdürdüler. Dolayısıyla Hallâc'ın karşı karşıya kaldığı ağır mihneti, tasavvufî fikirlere düşman olan siyasî ve dinî otoritelerin sûfîlere uyguladıkları zulmün bir göstergesi olarak değerlendirmek yanlıştır.[102]

---

100 Bu bakış açısı, İranlı şair Ferîdüddîn 'Attâr'ın (ö. 618/1221-2'den sonra) çalışmalarında en yüksek noktaya ulaşır; bkz. Jawid Mojaddedi, "Ḥallāj", *EIr* 11, s. 591; Ernst, *Words of Ecstasy*, s. 130-2.

101 Bkz. Bernd Radtke, "Mystical union", s. 185-94; burada sûfîlerin, Allah ile "mistik birlik" meselesini nasıl ele aldıkları incelenir.

102 Ernst, Hallâc'ın yargılanması hakkında, büyük ölçüde Massignon'un Hallâc ile ilgili çalışmalarından yola çıkarak, muhtasar fakat kapsamlı bir değerlendirme yapmış ve bu sonuca ulaşmıştır; bkz. Ernst, *Words of Ecstasy*, s. 102-10.

Özetlemek gerekirse, Hallâc olayı, Bağdat sûfîlerinin toplumsal ve siyasî konularda kendilerini pasif ve ortada yer alacak şekilde konumlandırdıklarına dair daha evvel ifade ettiğimiz düşünceyi geçersiz kılmaz. Hallâc'ın kötü akıbeti Şiblî'yi derin şekilde yaralamış, İbn 'Atâ'yı zâlim ve vicdansız vezir Hâmid'e karşı nihayetinde ölümüne sebep olacak bir tavır takınmaya itmişti. Ne var ki Hallâc'ın yargılanması ve infaz edilmesi, sûfîleri hedef alan bir yargılama ve cezalandırma değildi ki bu olay sûfîleri ne radikalleştirdi ne de yer altına kaydırdı. Kendilerini başarılı bir şekilde Bağdat'ın hâkim entelektüel elitlerinin ortasına yerleştiren sûfîler, bir ayakları rasyonel ve yarı-rasyonel hukukçu ve ilahiyatçılarda, diğer ayakları gelenekçi hadisçilerde olmak üzere iki kamp arasında varlıklarını devam ettirmeye muvaffak oldular.[103]

---

103 Görünüşe bakılırsa, sûfîlerin, ilk Müslüman filozoflar (*felâsife*), hükümet birimlerinde görevli kâtipler (*küttâb*) ve edebiyatçılar (*udebâ'*) gibi entelektüel alanda faaliyet gösteren diğer gruplarla ilişkileri hakkında çok az bilgi bulunuyor; bazı ipuçları için bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*.

İKİNCİ BÖLÜM

Bağdat Dışındaki Mistikler



"Ve hüve alâ kulli şey'in kadir"
(Ve o herşeye gücü yetendir).
Celî-sülüs istif, Mehmed Şefik Bey.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

Sûfiyye Bağdat'ta teşekkülünü sürdürürken, başka yerlerdeki Müslüman cemaatler arasında, ekseriyetle sûfî olarak tanınmamakla birlikte benzer görüş ve pratiklere sahip kişi ve sosyal gruplar bulunuyordu. Mevcut kanıtlar, bu müstakil cemaatlerin birbirleriyle temas halinde olduklarını göstermektedir. Zamanla bu temaslar, birbirine bağlı olmayan bu mistik grupların hepsinin sonunda sûfî terimi ile isimlendirilmesine yol açan gerçek bir iletişim ağına dönüşmüştür.

AŞAĞI IRAK: SEHL ET-TÜSTERÎ

Güneybatı İran'daki Tüster şehrinde doğan Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah (yaklaşık olarak 203/818 - 283/896) şüphesiz ki erken dönem İslâm dindarlığının önde gelen şahsiyetlerinden biriydi. Tüsterî küçük yaşlarından itibaren, sıkı oruç ibadeti, Kur'ân ve hadis tahsili, mütemadiyen Allah'ı zikrederek O'na yakınlaşma arzusuyla öne çıkan zühtçü bir yaşam sürdü. Allah'ı zikredip her daim O'nun varlığını hissetme çabası, dayısından öğrendiği özel bir dua biçimini aldı.

> Bir gün dayım bana "seni yaratan Allah'ı zikretmiyor musun?" diye sordu. "O'nu nasıl zikredeceğimi bilmiyorum" diye karşılık verdim. Bana şöyle dedi: "Yatağa girdiğinde dilini hareket ettirmeden kalbinden üç defa, 'Allah benimledir, Allah beni korur ve Allah benim şahidimdir' de." Yıllarca bu zikri sürdürdüm ve sayesinde ruhumda bir tatlılık hissettim.[1]

---

1 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 93; tercüme, Tüsterî'nin bu talimatı nasıl uyguladığını anlatan kısımlar atlanarak şuradan alınmıştır: Böwering, *Mystical Vision*, s. 45. Rivayete göre, Tüsterî'nin dayısı en sonunda bu ifadeler için zikir sayısını üçten on bire çıkarmıştır.

Allah'a yakınlaşma arzusuyla yanıp tutuşan genç Sehl, ergenlik yıllarının uzun bir bölümünü manevi ve tatbiki rehberlik arayışı içinde seyahat ederek geçirdi. Yaptığı yolculuklar, onu Basra ve Kûfe'ye, ayrıca hac için Mekke'ye ve daha sonraki kaynakların devamlı surette kendisinin manevi atası olarak gösterdikleri Mısırlı bilge Zû'n-Nûn (ö. 245/860) ile karşılaşmış olabileceği Mısır'a (belki de bu yer Mekke'ydi) götürdü. Zâhit ve din alimlerinin sık sık uğradıkları Abbâdân'daki *ribâta* da gitti. Orada sadece bir süredir zihnini meşgul eden dinî bir soruya cevap bulmakla kalmadı, aynı zamanda gökyüzünde boydan boya büyük yeşil harflerle *ism-i a'zam*ın (Allah'ın en ulu ismi) yazılı olduğunu gördüğü düşsel bir deneyim yaşadı.[2] Tüsterî, bilgi arayışı içinde geçen bu tahsil ve yolculuk aşamasından sonra memleketine geri döndü ve orada uzlet ve deruni murakabe ile geçen bir yaşam sürdürmeye başladı. Bu yaşam biçimini karakterize eden şey, katı bir zühtçülük ve özellikle de mütemadiyen Allah'ı zikretmeyi ana besin kaynağı olarak görerek bilinçli ve sistematik şekilde açlık çekmekti. Bugüne ulaşan iki mühim çalışmasından biri, müritleri tarafından derlenmiş olan bir Kur'ân tefsiri olduğuna göre, Tüsterî büyük olasılıkla, kendini disipline etme ve dünyevî zevklerden uzak tutma sürecinde ayrıca Kur'ân üzerine yoğun şekilde tefekküre de dalmıştı.[3] Tüsterî'den hayal alemine dalan biri olarak söz eden kayıtlara bakılırsa, muhtemelen şu türden deneyimler, pek çok defa onun Kur'ân'ı yorumlama pratiğini kolaylaştırıyordu.

> (Müminleri cennette bekleyen haz ve mutluluğun bir tasvirini yapan 2: 25 ayetini yorumlarken) Sehl şöyle dedi: "Doğrusu, ben evliyadan bir adam tanıyorum. Bu veli, dünya hayatında, deniz kıyısında bir adamın önünde daha önce görülmemiş büyüklükte bir narın durduğunu gördü ve ona 'önündeki şey nedir?' diye sordu. Adam veliye şöyle cevap verdi: 'Bu benim cennette gördüğüm bir nar. Canım bu narı yemek istedi ve Allah da onu bana verdi. Ama nar önüme konduğunda, bu dünyada ona sahip olmak adına bu kadar acele ettiğim için pişmanlık duydum.' Bunun üzerine veli adama 'onu ben yiyebilir miyim?' diye sordu. Adam 'eğer bu nar senin kısmetinse al onu ye' cevabını verdi. Veli, narı eline aldı ve büyük bölümünü yedi. ... Sadece cennet ehlinden olanlar, bu dünyada cennet yiyeceklerini tadabilirler."[4]

---

2 Sehl'i bir süredir meşgul eden soru şuydu: "Kalp secde eder mi?" Aldığı cevap, "[evet] ilelebet" oldu. *İsm-i a'zam* olarak gökyüzünde gördüğü isim ise "Allah" idi: bkz. Böwering, *Mystical Vision*, s. 48-9.

3 Böwering, *Mystical Vision*, s. 7-18.

4 Tüsterî'den (*Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Kahire, 1329/1911, s. 10) iktibas eden, Böwering, *Mystical Vision*, 69. Tüsterî'nin talebelerinin, cennetten gelen bu narı tadan kişinin hocaları olduğundan en ufak şüpheleri yoktu. Tüsterî ile ilgili başka bir "nar mucizesi" için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 504.

Tüsterî, yaklaşık yirmi yıl süren bu derin tefekkür ve murakabe deneyiminden sonra, ilginç şekilde Mısırlı Zû'n-Nûn'un 245/860'daki ölümü ile hemen hemen aynı zamanda, etrafı müritleri ile çevrili bir hoca olarak inzivadan çıktı.[5] Hayatının geri kalanını önce doğduğu şehir Tüster'de, 263/877'de Tüster'i terk etmeye zorlanınca da Basra'da herkesçe tanınan oldukça tartışmalı bir kişi olarak sürdürdü. Hayatının bu safhasında etrafını kuşatan tartışmalar, onun "Allah'ın kanıtı" (*hüccetullâh*) olma iddiasıyla ilgiliydi: "Tüsterî şöyle derdi: Ben mahlukat için Allah'ın kanıtı ve zamanımın evliyası için bir hüccetim."[6] Her koşulda, bu provokatif iddianın, Tüsterî'nin Allah'ın ayrıcalıklı bir dostu (*velî*) olduğuna inandığının kanıtı olarak görülmesi gerekir. Tüm evliyanın her zaman ilahi güç ile doğrudan irtibat halinde olan, Allah'ın hamilik yaptığı kişilerden müteşekkil seçkin bir topluluk oluşturduklarını düşünen Tüsterî, açık bir şekilde kendisinin Allah tarafından seçilmiş kişiler arasında yüksek bir mevki işgal ettiğine inanıyordu. Allah ile doğrudan iletişim halinde olma iddiası, Tüster ve Basra'da en azından bazı fakihler arasında kuşku uyandırmış gibi görünüyor. Bu fakihler, gayet isabetli bir şekilde, Tüsterî'nin Allah'a aracısız şekilde erişme iddiasında, hukuk alanındaki ilmî otoritelerinin kapsam ve yetkinliğine bir meydan okuma görmüş olabilirler. Ne de olsa bu dönem, şerî ilimlerin ve İslâm hukuk okullarının (*mezheb*) teşekkül dönemiydi ve şeriatı yorumlama yetkisinin kendilerine ait olduğunu düşünenler, bir yandan iktidar sahipleriyle diğer yandan farklı ulema toplulukları (bilhassa hadis bilginleri), zâhitler, mücahitler, mehdicilik akımlarına önderlik edenler ve Şia gibi Müslümanlar arasında özel bir otoriteye sahip olduğunu iddia edenlerle karşı karşıya gelerek politik alandaki konumlarını belirlemeye çalışıyorlardı.

Tüsterî'nin Müslümanlar arasında dinî konularda yetkili bir statüye sahip olma iddiası etrafında dönen tartışma şunu gösterir: Tüsterî kariyerinde manevi hakikatler üzerine eğitim veren bir hoca olarak insanlarla iletişime açık olduğu döneme girdiğinde, Allah dostları İslâm cemaatinde süregiden ayrıcalıklı dinî otoritenin kime ait olduğu tartışmasında önemli rollere sahip

5 Sehl'in, Zû'n-Nûn'un vefatına kadar ona duyduğu saygıdan dolayı umuma hitaben konuşma yapmaması hakkında bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 181 / *Schlaglichter*, s. 280 (71.5).

6 Şa'rânî'den (*et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1, 2 cilt, Kahire, 1315/1897, s. 67) iktibas eden, Böwering, *Mystical Vision*, s. 64. Böwering'in de (*Mystical Vision*, s. 63-5) işaret ettiği üzere, *hücce* terimi, erken Şii düşüncesinde imamın nitelikleri hususunda özel bir yere sahipti. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Mohammad Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Srate University of New York Press, Albany, 1994, s. 29-30 ve muhtelif yerler; Arzina Lalani, *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bāqir*, I. B. Tauris in association with the Institute od Ismaili Studies, Londra, 2000, s. 83.

aktörler olarak sahneye çıkmış oldular. Her ne kadar Saffârîler ve Zenc gibi iktidardaki Abbasi halifelerinin politik karşıtlarına sempati beslemiş olma ihtimali varsa da, Tüsterî kendisi ve takipçilerini büyük boyutlu sosyal ve politik çatışmalardan uzak tutabilmişti.[7] Şüphesiz, züht ve vecd konularındaki "ölçülü tutumu", sorunlu bir mesele olan Müslümanların hayatına yön verme otoritesinin kime ait olduğu ile ilgili tartışmalarda Tüsterî'ye yardımcı oldu. Ona ait olan şu sözler bu "ölçülü tutumun" bir ispatıydı: "Kur'ân ve sünnetin delalet etmediği her vecd deneyimi bâtıldır."[8] Öte yandan Tüsterî'nin ona en bağlı müritlerinden biri şöyle demişti: "Altmış yıl ona hizmet ettim; şimdiye kadar onun zikir, Kur'ân ya da başka bir şey dinlerken farklı bir hale büründüğünü görmedim."[9]

Tüsterî benzer şekilde kulaktan kulağa anlatılan mucize hikâyelerine de itibar etmemekteydi: "Bir gün [müritlerinden biri] Sehl'e şöyle dedi: 'Ebû Muhammed, bazen namaz için abdest alırken, su ellerimden aşağı dökülüp altın ve gümüşten bir asa şeklini alıyor.' Sehl bu sözlere şöyle karşılık verdi: 'Dostum, biliyorsun ki erkek çocuklar ağladıklarında onları oyalamak için ellerine bir çıngırak verilir. O yüzden yaptıklarına dikkat et.'"[10] Tüsterî, aynı şekilde insanların onun hakkında anlattıkları mucize hikâyelerine karşı da hayatı boyunca negatif bir tutum sergiledi: "Kendisinin ayakları bile ıslanmadan su üzerinde yürüdüğüne inanan insanları doğrudan, bir sabah bir su birikintisine düştüğünde durumu fark eden ve onu boğulmaktan kurtaran müezzine havale ediyordu."[11] Ne var ki Tüsterî'nin mucize hikâyelerine fazla itibar etmeyişi, müritlerinin onun tefsir çalışmasını derlerken bile hocalarının mucizevi becerilere sahip olduğunu anlatan rivayetleri yazıya geçirmelerini engellemedi.[12] Bu durum onların, yalnız helal yiyecek tüketmek için ilgili ve uygun metodun ne olduğunu gösterme ve hafif bir vejetaryenlik uygulayarak günlük gıda alımını düzenleme örneklerinde olduğu gibi hem doktrin konularında hem de dinin tatbikinde kendilerine rehberlik eden hocalarına gösterdikleri sadakatle birbirlerine sıkıca bağlanmış bir müritler topluluğu oldukla-

---

7 Böwering, *Mystical Vision*, sırasıyla s. 66 ve 63.

8 Serrâc, *Lüma'*, s. 146 / *Schlaglichter*, s. 176 (50.4); tercümenin alındığı yer: Böwering, *Mystical Vision*, s. 72.

9 Serrâc, *Lüma'*, s. 292 / *Schlaglichter*, s. 420 (103.1); tercümenin alındığı yer: Böwering, *Mystical Vision*, s. 72.

10 Serrâc, *Lüma'*, s. 400 / *Schlaglichter*, s. 459-60 (116.2); tercümenin alındığı yer: Böwering, *Mystical Vision*, s. 84.

11 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 703 / *Sendschreiben*, s. 514 (52.52); rivayetin iktibas edildiği yer: Böwering, *Mystical Vision*, s. 71.

12 Böwering, *Mystical Vision*, s. 70-1.

rı izlenimini verir.[13] Yaşamının ileri safhalarında koyu zühtçülüğünden sıyrılmış gibi görünen Tüsterî, halk arasında büyük beğeni toplayan popüler bir din alimi olarak seksen yaşlarında Basra'da kronik hemoroid hastalığından vefat etmiştir.

Tüsterî'nin tefekkür ve pratiği, Allah'ın mutlak aşkınlığı ile O'nun insanoğlunun en derin mahallindeki gizemli içkinliği arasındaki gerilimle tanımlanan bir alanda şekillendi. Ona göre Allah'ın birliğini (*tevhîd*) teyit etmek, O'nunla mahlukat arasında, bağlantı ya da köprü kurmaya izin vermeyen bir ayırım yapmayı gerektirir; ama aynı zamanda Allah'ın varlığının en belirgin olduğu yer, beşerî deneyimdir. İnsan hayatını anlamlı kılan şey, hem ezelde hem de ebedde, yani yaradılıştan önce ve yeniden dirilişten sonra Allah'ın insanlara tecelli etmesidir. Ezelde Kur'ân'da da (7: 172) bahsi geçen Ahid Günü gerçekleşmiştir. Yaradılıştan önce tahakkuk eden bu günde birer ışık zerreciği halindeki insanlar kulluk sıfatlarıyla Allah ile karşı karşıya geldiklerini kabul etmek suretiyle O'nun Rablığını ikrar etmişlerdir. Allah ile kulları arasındaki bu samimi konuşma, yeniden dirilişten sonra müminlerin imanlı kalplerle Allah'a kulluk yapmalarının karşılığı olarak O'nu doğrudan ve tam olarak görmekle ödüllendirildikleri vakit tekrarlanacaktır. Ancak yeryüzündeki olgusal varlıkları süresince, Ahid Günü'nde Allah'ın Rablığına tanıklık ettiklerinin giderek bulanıklaşan hatırasıyla kıyametten sonra Allah'ı görebilmek endişesi arasında muallakta kalan insanlar, Allah'ın emir ve yasakları ile çevrili gerilimli bir alanda yaşarlar.

Tüsterî'ye göre yeryüzünde yaşam, iki zıt güç arasındaki bir çatışma biçiminde gerçekleşir: "insanı Allah'a tevcih eden pozitif güç, yani kalp (*kalb*) ve ınsanı egosuna yönelmesi için kışkırtan negatif güç, yani nefis (*nefs*)".[14] Tüsterî'ye göre kalp ve nefis, birbiri ile kaynaşarak insanın kişiliğini biçimlendiren ince (*latîf*) maddelerdir. Kalp, insan ile Allah arasındaki karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği yer olup manevi olarak insanı ayakta tutan güçtür. Onun varlığını idame ettiren şey, sürekli olarak Allah'ı hatırlayıp zikretmektir; zikir olmadan kalp hayatta kalamaz. Kalp ile bu dünya arasındaki kesişim noktası olarak işlev gören nefis ise insanı cismani olarak ayakta tutan güçtür; nefsi yaşatan şeyler; yemek, içmek ve haz duymaktır. Her daim Allah'a meyleden bir kalp, ahirette Allah'ı külli olarak görmeyi şiddetle arzula-

13 Böwering, *Mystical Vision*, s. 77-8. Böwering'in de belirttiği gibi, Serrâc'a göre Tüsterî müritlerinin vejetaryen olmalarını istiyordu, ama ibadet etmek için yeterince güç toplayabilsinler diye onlara Cuma günleri et yemelerini buyururdu: *Lüma'*, s. 417 / *Schlaglichter*, s. 581 (143.1).

14 Böwering, *Mystical Vision*, s. 241.

yacak ve kararlı ve muntazam bir şekilde Allah'ı zikretmek suretiyle Ahid Günü'nde tecrübe ettiği tanıklığı tekrar yaşayacaktır. Bununla birlikte insan varlığının merkezi olma iddiasındaki nefis, insanı Allah'tan uzaklaştırıp kendisine yöneltmek ile meşguldür.

Kalp ile nefis arasındaki savaşta risk oldukça yüksektir, kalbin mağlup olması durumunda kaybedecek çok şey vardır. Bu yüzden kalp daima tetikte olmalıdır. Tüsterî'nin deyimiyle, "Allah'a bir an bile gözlerini kapatan kişi hayatı boyunca hidayete eremez."[15] O halde yapılacak en iyi şey; bilinçli ve sistematik olarak açlık çekmek, et yememek ve uzlete çekilmek (fakat görünürde bunlara evlenmemek dâhil değildi, çünkü Tüsterî evlenmiş olabilir) suretiyle nefsi canlı tutan unsurları ortadan kaldırarak onun yaşam alanını daraltmak ve sebatla tövbe ve zikre yönelerek "Allah'ın birliğinin ikrar edildiği meskeni", yani kalbi beslemektir.[16] Bununla birlikte eninde sonunda Allah'ı zikredenler, zikirdeki gerçek failin kendileri değil, müminin kalbinde kendini zikredilmeye şayan kılan Allah'ın bizzat kendisi olduğunu anlayacaklardır. Allah'ın kalp üzerindeki kontrolünün farkına varma, müminin O'na sonsuz güven duyan biri haline gelmesiyle sonuçlanır ki Tüsterî bu hususu şu meşhur sözlerle ifade etmiştir: "Tevekküldeki ilk aşama, tıpkı bir ölünün hiçbir hareket ve kontrol yetisine sahip değilken onu istediği gibi çevirip döndüren gassalin kontrolünde olması gibi, kulun da Allah'ın kontrolünde olmasıyla başlar."[17] Kalbin nefse karşı zafer kazandığına delalet eden ve iki karşıt kuvvet arasındaki mücadelenin son bulup kişinin nihai olarak huzura kavuşması anlamına gelen bu tevekkül durumu, yeryüzündeki beşerî yaşamda erişilebilecek en yüksek mertebedir.

Tüsterî'nin yeryüzünde insanın durumu hakkındaki geniş vizyonu, kozmik bir çerçeveye sahipti. O, Allah ve Hz. Muhammed'in ışıktan müteşekkil kozmik varlıklar olduğunu düşünüyordu: "Allah Hz. Muhammed'i yaratmak istediğinde, kendi nurundan bir nur izhar etti. O nur, azamet hicabına ulaşınca Allah'a secde etti. Allah da onun bu secdesinden büyük bir sütun yarattı. Bu sütun, içi dışı nurdan kristal bir cama benziyordu."[18] Tüsterî'ye

---

15 Kelâbâzî, *Ta'arruf.*, s. 69 / *Doctrine*, s. 46. Böwering de bu sözleri iktibas etmiştir: *Mystical Vision*, s. 76.

16 Tüsterî'nin evlilik hakkındaki müspet tutumu hakkında bkz. Böwering, *Mystical Vision*, s. 91.

17 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 416 / *Sendschreiben*, s. 237 (19.4). Böwering de bu sözleri iktibas etmiştir: *Mystical Vision*, s. 76.

18 Tüsterî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*'inden (Kahire, 1329/1911, s. 40 vd.] tercüme eden, Böwering, *Mystical Vision*, s. 149. Massignon (*Passion*, 1: 70) burada ifade edilen düşüncenin aşırı Şii çevrelerden ödünç alındığına inanır; fakat Muhammedî nur inancının, ana-akım Şii düşüncesinin bir özelliği olduğu anlaşılıyor: bkz. Moezzi, *Divine Guide*, s. 29-30; Lalani, *Early Shīʿī Thought*, s. 80-3.

göre, Allah diğer her şeyi, ilk peygamberlerini, velilerini, insanların geri kalanını ve daha sonra tüm bunların maddi suretlerini bu nur sütunundan yaratmıştır. Ezelde Hz. Muhammed'in nuru, bir billur gibi olan Allah'ın nurunu kendine katmış ve onu Kur'ân görünümünde sonsuza kadar mahlukatın geri kalanına aksettirmiştir. Bu şemada peygamberler ve veliler müstesna bir mevki işgal ederler: Onlar Allah tarafından seçilmiş, Allah'ın iradesi (*murâd*, yani "istenen şey") gereği varlık bulmuş kişilerdir. Oysa Allah'ın teveccühünü kazanmaya çalışmakla meşgul olan diğer tüm insanlar, "Allah'ı arayan" (*murîd*, yani "arzu eden") bireyler olarak karakterize olurlar. Allah tarafından seçilenler, Ahid Günü'nde Allah'ın Rablığına tanıklık ettiklerini hiçbir zaman unutmazlar. Ama sıradan insanlar apaçık bir şekilde bu önemli olay hakkında bir bellek kaybı yaşamaktadırlar. Allah tarafından seçilen kişilerin özel ayrıcalıkları vardır: Onlara, dünyadaki amelleri için sorguya çekilmeden cennete girme hakkı bahşedilmiştir; Allah'tan aldıkları güçle olağanüstü hal ve olaylar (peygamberler söz konusu olduğunda bunun adı "mucize" [*mu'cize*, ç. *mu'cizât*], veliler söz konusu olduğunda "üstün, harikulade ikram" anlamına gelen "keramet"tir [*kerâmet*, ç. *kerâmât*]) gerçekleştirirler ve Kur'ân'ı anlayıp yorumlama yeteneği ile donatılmışlardır. İki seçkin topluluk türü olan enbiya ve evliyadan birincisinin ikincisi karşısında bariz bir üstünlüğü vardır: "Velilik mertebelerinin sonuncusu, peygamberlik mertebelerinin ilkidir."[19] Peygamberlerin görevi Allah'tan aldıkları vahyi insanlara tebliğ etmek iken, veliler insanlara Allah'ı hatırlatmakla ve O'na tevcih etmekle sorumlu tutulmuşlardır. Şayet Kur'ân tefsirinde kendisine atfedilen şu sözler gerçekten de ona aitse, Tüsterî veliler arasında hiyerarşik bir sıralama olduğunu düşünmüş gibi görünüyor: "Bin beş yüz *sıddîk* ile tanıştım; aralarında kırk tane *bedîl/bedel* (ç. *budalâ'*) ve yedi tane direk (*veted*, ç. *evtâd*) vardı. Onların yol (*tarîkat*) ve mezhepleri, benim yol ve mezhebimle aynıdır."[20] Bu bağlamda bazılarına –buna belki kendisi de dâhildi– göre Tüsterî'nin "ben Allah'ın hüccetiyim" sözlerindeki kasıt, onun dünyanın manevi ekseni, yani evliya hiyerarşisinin zirvesindeki kutup (*kutb*) olduğuydu.

Şüphesiz Tüsterî ile Bağdat sûfîlerinin düşünce ve pratikleri arasında kayda değer bir örtüşme vardı. İnsanın tövbe ederek Allah'a kalıcı olarak yeniden yönelmesi gerekliliğine yapılan vurgu, nefis ile kalp arasında çetin bir savaş olduğu varsayımı, insanın zayıf bir varlık olduğunu kabullenip tek ger-

---

19 Tüsterî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*'inden (s. 48) tercüme eden, Böwering, *Mystical Vision*, s. 239. Böwering, haklı olarak bu sözlerin başka sûfîlere de atfedildiğini müşahede etmiştir.

20 Tüsterî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*'inden (s.46) tercüme eden, Böwering, *Mystical Vision*, s. 237.

çek fail ve kurtarıcının Allah olduğunun tasdik edilmesi, zikrin Allah ile O'nun seçilmiş kulları arasında sağlam bir bağ oluşturduğu, Ahid Günü'nün anlam ve mahiyeti, bazı insanların Allah tarafından seçilmiş oldukları inancı ve son olarak diğer seçkin sınıflarla yaşanan ihtilaflar, bu örtüşmenin kapsadığı alanlardı. Tüm bu kesişme noktalarında, kaynaklarla teyidi her zaman mümkün olmasa da, Tüsterî'nin Basra'daki halkası ile Bağdat sûfîleri arasındaki karşılıklı bir etkileşim olduğuna dair işaretler görmek mümkündür. İki topluluk arasında gerçekten de fiilî bir bağlantı mevcuttu. Hallâc, sonunda kendisine mahsus bağımsız bir yol izlemiş olmasına rağmen tasavvuf yolculuğuna Tüsterî'nin bir talebesi olarak başlamıştı; ama daha sonra Cüneyd'in talebesi ve dostu olan 'Amr el-Mekkî'nin öğrencisi olmuş, böylece iki topluluk arasında irtibat kurmuştu. Daha dolaysız bir bağlantı, Tüsterî'nin 283/896 yılında vefat etmesi üzerine talebelerinden bazılarının Basra'yı terk etmeleri ve Bağdat'a yerleşerek Cüneyd'in halkasına katılmalarıyla tesis edildi. el-Müzeyyin es-Sağîr ve Cüreyrî –ki o, Cüneyd'in ölümünden sonra cemaatinin başına geçecekti– bu kişiler arasındaydı.[21] Tüsterî'nin Basralı müritleri ile Bağdat sûfîleri böylece birbirleriyle açık bir şekilde bağlantı kurmuş ve müşterek inanç ve pratiklere sahip olmuşlarsa da, aralarındaki örtüşme hiçbir surette genel ve kuşatıcı değildi. Tüsterî'ye ait düşünce ve pratiklerde, Bağdat'taki sûfî çağdaşları arasında belirgin şekilde benzeri olmayan bazı unsurlar –vejetaryenlik, başkalarının gözle görüp idrak edemediği şeyleri görme ehliyeti, onun "Muhammed'in nuru" düşüncesi üzerine kurulu özel "ışık" kozmolojisi ve Kur'ân'ın "bâtınî anlamı"nı keşfedebileceğine inanması– bulunuyordu. Bunların, Basra ya da daha geniş çerçevede Güney Irak'a özgü düşünce ve pratikler olarak görülmesi gerekir. Öte yandan iki topluluk arasında ihtilaf konuları da mevcuttu. Cüneyd, Tüsterî'nin müritlerinin gündüz oruç tutup gece küfelerinde sakladıkları yiyecekleri tükettiklerini duyunca, Basralıların bir yerlere sakladıkları yiyeceklere güvenme alışkanlıklarından vazgeçmedikleri için esef duyduğunu ifade etmişti.[22] Tüsterî çalışmayı sünnet olarak görüyordu; oysa Cüneyd Allah'a tam anlamıyla tevekkül etmeyi tercih ediyor, geçim arayışının bu tevekkülün saflığını bozacağını düşünüyordu.[23]

---

21 Doğrudan Tüsterî'nin müridi olmuş kişiler ve bunların hocalarının ölümünden sonraki birbirinden farklı yaşam öyküleri hakkında bkz. Böwering, *Mystical Vision*, s. 75-99.

22 Meier, *Abū Sa'īd*, s. 4. Meier'in kaynağı şudur: Ebû Tâlib Muhammed b. Ali Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vasfü Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, 2, yay. Sa'îd Nasîb Mekârim, Dârü Sâdır, Beyrut, 1995, s. 324 (bölüm 39) / *Die Nahrung der Herzen*, 3, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Stuttgart, 1992, s. 273 (39.9).

23 Tüsterî'nin çalışmakla ilgili görüşünü izhar eden örnek bir rivayet için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 421 / *Sendschreiben*, s. 240 (19.9). [Konuyla ilgili başka rivayetlerin yanında] burada şu sözlerin Sehl'e

Tüsterî Basra'da sûfîlik alanında çığır açan bir kişi olmakla birlikte, düşünce ve pratiği Bağdat sûfîliği ile benzerlik gösteren şehrin tek etkili züht ve takva örneği değildi. Ebû Hâtim el-'Attâr (ö. 260'lar/874-84), belki de züht ve riyâzet anlayışı Cüneyd'inkiyle benzerlik gösteren başka bir sûfîydi. Kişinin zühtçülüğünü teşhir etmesine karşı olan Ebû Hâtim, yün kıyafet giyinme pratiğini eleştirmekteydi. Öte yandan onun çalışıp para kazanmayı tasvip ettiği görünüyor. Ebû Hâtim'in tarihsel kişiliği hakkında fazla bir şey bilinmese de, o ve talebeleri, Basra'daki zühtçü ve mistik çevreler ile Bağdat sûfîleri arasındaki irtibatı gösteren örnekler arasında yer alırlar.[24]

İRAN VE ORTA ASYA

Tasavvuf Orta ve Güney Irak'ta teşekkül sürecindeyken bile ona benzer züht ve riyazet biçimleriyle daha doğuda, özellikle de Horasan ve Mâverâünnehir'de karşılaşılabilirdi. Bununla birlikte "sûfî" terimi henüz bu kadar uzak bir bölgeye ulaşmamıştı.

Tirmizî (ö. Muhtemelen 295/905 ile 309/910 Arası) ve Kuzeydoğu Hakîmleri

Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, yüksek ihtimalle, hayatının büyük bölümünü bugün Özbekistan sınırları içinde bulunan doğum yeri Tirmiz'de geçirdi. Tirmizî'nin günümüze ulaşabilmiş, Arap yazınında türünün ilk örneklerinden biri olan otobiyografisi ve ayrıca sayısı belki de sekseni bulan ve ona bu erken dönemin en üretken sûfî müellifi özelliğini kazandıran muhtelif çalışmaları, dönem kaynaklarının onun hakkındaki suskunluğunu fazlasıyla telafi eder.[25] Bir tür "ruhani yolculuk rehberi" gibi duran otobiyografisine göre, Tirmizî, 3./9. yüzyılın başlarına denk gelen çocukluk döneminden itibaren hadis ve Hanefî fıkhı tahsili gördü. Ama yirmi yedi yaşı dolayında hac yaptığı bir sırada kararlı şekilde bir tövbe deneyimi

ait olduğu söylenir: "Geçim için çalışmak, sünnettir, Peygamber'in devletine tabi olan kişi, onun sünnetini terk etmez."

24 Ebû Hâtim 'Attâr ve talebeleri hakkında bkz. Melchert, "Başran origins", s. 234-40.

25 Tirmizî'nin otobiyografisinin çevirmenlerin hazırladığı şerhleri de içeren İngilizce bir tercümesi mevcuttur: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticisim: Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, çev. John O'Kane ve Bernd Radtke, Curzon, Richmond, Surrey, 1996, s. 15-36. Orijinal yazım dili Arapça haliyle tek bir nüshası bulunan eserin tıpkıbasımı Almanca çevirisi ile birlikte Bernd Radtke tarafından daha önce yayınlanmıştır: "Tirmiḏiana Minora", *Oriens* 34, 1994, s. 242-98. Tirmizî'ye atfedilen ve bir kısmı hakkında giderilmesi zor gerçeklik şüphesi bulunan çalışmaların bir listesi Sezgin tarafından verilmiştir: *Geschichte*, 1: 654 vd.

yaşayana kadar herhangi bir mistik eğilim göstermedi.[26] Tirmiz'e döndükten sonra Kur'ân'ı ezberledi, sıkı bir şekilde oruç tutup namaz kılmaya başladı ve yaşadığı muhitte ruhani yönelişte izlemesi gereken yol hakkında araştırmalar yaptı; ama sonuca ulaşamadı. Bir kitapta nefsini nasıl terbiye edeceği konusunda yol gösterici bilgiler buldu, ama öte yandan inzivaya çekilerek kendi başına tefekkür ve ibadetle Allah'a yakınlaşma çabalarını devam ettirdi.[27] Kısa süre sonra rüyalar ve hayaller görmeye başladı ve bunların Allah'a giderek daha çok yaklaştığının açık birer kanıtı olduğunu düşündü. Ama bu durum yalnızca onun nefsini terbiye etme çabasını ve ibadet şevkini daha da kamçıladı. Bu arada Tirmizî, yaşadığı deneyimleri zikir meclisleri gibi görünen gece toplantılarında başkalarına anlatmaya başladı. Ancak bu toplantılar, "dinî öğrenimden kendilerinin sorumlu olduğunu iddia eden kişiler tarafından" Allah aşkı hakkındaki konuşmalarından dolayı zendeka ile suçlanmasıyla sonuçlandı. Vali tarafından Belh'e çağrılan Tirmizî'ye böyle konuşmalar yapmaktan vazgeçmesi emredildi.[28] İşin tuhaf yanı, bu şekilde aşağılanması, aslında Tirmizî'nin en sonunda nefsini bastırma sorununu aşmasına yardımcı oldu. Tirmizî giderek yoğunlaşan zikir pratikleriyle artık *'arş-ı a'lâ*ya yaklaştığını hissediyordu. Bir süre sonra herkese açık bir münazarada muarızları ile karşı karşıya geldi ve onları mağlup etti. Artık bir dinleyici kitlesi olan popüler bir halk vaiziydi. Tirmizî bu ruhani yolculukta yalnız değildi. Ne ilginçtir ki yolculuğunda ona refakat eden en yakın dostu belki de karısı olmuştu. Nitekim eriştiğini düşündüğü manevi mertebeyi doğrulatmak için kısmen eşinin gördüğü rüyalara güveniyordu. Tirmizî otobiyografisinde eşinin rüyaları hakkında, zaman zaman Farsça bölümler de ihtiva eden ayrıntılı açıklamalar sunar. Bunlar, Tirmizî'nin eşinin başlı başına yüksek mertebeden *rü'yet* (*spiritual visionary*) ehliyetine sahip biri olduğunu gösterir. Aynı zamanda Tirmizî'yi –kendi ağzından anlat-

---

26 "Ruhani yolculuk rehberi" (*spiritual itinerary*) ifadesi Yves Marquet tarafından şurada kullanılmıştır: "al-Tirmidhī", *EI* 10, s. 544a. Bu makale, 1980'den sonra Bernd Radtke'nin hazırladığı pek çok çalışma ile önemini yitirmiştir. Sarah Sviri'nin çıkacağı ilan edilen *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Ḥakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries* adlı çalışmasıysa bugüne dek (2017) yayınlanmamıştır – ç.n.

27 Tirmizî'nin yazarını el-Antâkî olarak gösterdiği bu kitap, aslında el-Muhâsibî'ye ait olabilir; kitabın adı da muhtemelen *Kitâbü'r-Ri'âye li-Hukûkillâh* (*Allah'ın Haklarına Riâyet*) idi. Nitekim bu kitabın müellif olarak Abdullah b. 'Âsım el-Antâkî (ö. 220/853) adıyla dolaşımda olduğu bilinmektedir; bkz. Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Klaus Schwarz, Freiburg, 1980, s. 34; kıyaslayın, Ess, *Theologie*, 1: 146. Knysh da bu konuya değinmiştir: *Short History*, s. 38.

28 Tirmidhī (Tirmizî), *Concept of Sainthood*, s. 20.

tığı diğer birkaç dostunun rüyaları gibi– Allah ile en yüksek ünsiyet mertebesine ulaşmış biri olarak resmeder.

Tirmizî, ilgili birkaç risalede –başlıca iki örnek, *Kitâbü Sîreti'l-Evliyâ'* (*Allah Dostlarının Hayatları*) veya *Kitâbü Hatmi'l-Velâyet/Evliyâ'* (*Allah ile Dostluğun/Allah Dostlarının Mührü*) başlıklı mühim çalışma ile *el-Fark beyne'l-Âyât ve'l-Kerâmât* (*Peygamberlerin Mucizeleri ile Velilerin Kerâmetleri Arasındaki Farklar*) isimli bir başka çalışmadır– İslâm düşüncesinde "Allah'ı dost edinme" (*velâyet*) mefhumu hakkındaki en sistematik değerlendirmelerden birini sunar.[29] Allah'ın bazı insanları seçip birtakım ayrıcalıklarla donattığı düşüncesi, 3./9. yüzyıl Irak coğrafyasında, sadece, konuyu *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*'da ele alan Harrâz örneğinde olduğu gibi Bağdat sûfîleri tarafından değil, aynı zamanda hadis uleması tarafından da biliniyor ve bir dereceye kadar tartışılıyordu. Örneğin İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Evliyâ'* isimli çalışmasında bu düşünceden bahsetmişti. Ancak Tirmizî bu düşünceyi ayrıntılı olarak ele alarak sadece daha sistematik bir örnek ortaya koymakla kalmadı, aynı zamanda onu insan ve evrenin kusursuz bir bütün oluşturacak şekilde iç içe geçtiği, antropoloji ve kozmolojinin özgün bir tarzda harmanlanması ile ortaya çıkan oldukça gelişmiş bir hayat felsefesi içine yerleştirdi. Bu bakış açısına göre Allah esas itibariyle bilinemezdi, ancak bazı insanlar, sıfatları ve isimlerinden hareketle O'nu bilip tanıyabilirlerdi.

Tirmizî, Allah'ın sıfatlarını *'arş-ı a'lâ*nın üzerinde yer alan nurdan müteşekkil alanlar şeklinde tasavvur etti. Bu semavi tahtın altında ise yaratılmış dünya bulunuyordu: Dünya bir melek tarafından yukarıda tutulmaktaydı. Bu melek, cennetten gelen bir kaya parçası, kaya parçası bir boğanın üç boynuzu, boğa ise derin bir okyanusta zeminde duran bir balığın üzerindeydi. Semavi tahtın payandaları, anlaşılan tüm kâinatı kuşatan bu zeminden destek alıyor ve bu taht, üstündeki ezeli ve ebedi olan rabbani âlem ile altındaki hil-

29 Arapça haliyle *Sîretü'l-Evliyâ'* metnine şu kitapta ulaşılabilir: Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Selâsetü Musannefâtin li'l-Hakîm et-Tirmizî: Kitâbü Sîreti'l-Evliyâ', Cevâbü mesâil elleti se'elehu ehlü Serahs 'anhâ, Cevâbü kitâb min er-Reyy* (*Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*), ed. Bernd Radtke, F. Steiner, Stuttgart, 1992, s. 1-134. İngilizce çevirisine pek çok bilgi notu ile birlikte şurada bakılabilir: Tirmidhī (Tirmizî), *Concept of Sainthood*, s. 38-211. Çalışmanın başlığı hakkında bkz. Hermann Landolt, "Book Review: Drei Schriften des Theosophen von Tirmid", *Journal of the American Oriental Society* 114, 1994, s. 303-4. *el-Fark beyne'l-Âyât ve'l-Kerâmât* şurada ele alınmıştır: Bernd Radtke, "Al-Ḥakīm al-Tirmidhī on Miracles", *Miracle et karama: saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique IVe-XVe siècles*, ed. Denise Aigle, Turnhout, Brepols, 2000, s. 287-99. Tirmizî'nin görüşleri hakkında yapılan daha sonraki yayınlar, büyük ölçüde *Sîretü'l-Evliyâ'* ile Radtke'nin kaynakçada gösterdiğimiz bazı makalelerine dayanmaktadır.

kat âlemi, yani kâinat arasında sınır teşkil ediyordu.[30] Dolayısıyla tahtın üst tarafında yer alan Allah'ın sıfatları, öncesiz ve sonrasız olup yaratılmamıştı ve kâinatın yaradılış ve teşekkülünde mühim bir rol oynamıştı. Tirmizî'ye göre yaradılış ruh ile başlayıp Adem ile sona ermişti. Adem; baş, göğüs ya da kalp ve karın boşluğu olmak üzere üç merkezi bileşenden oluşan bir varlıktı. Baş; aklın, muhakeme ve ayırt etme yetisinin ve yaşamın esası olan ruhun mukim olduğu yer iken, karın, insanın şehevi tabiatını (*nefs*) başlıca güç kaynağı olan şehvet ve nefsi körükleyen tüm içgüdülerle (*hevâ*) birlikte barındırıyordu. Bu şehvet duygusu ve içgüdüler, doğrudan cehennemden zuhur ediyor ve bizzat şeytan tarafından körükleniyordu. Kalp ise Allah'ın sıfatlarının nuru görünümünde göğse (*sadr*) doğru hareket edip yayılan Allah bilgisinin (*ma'rifet*) depolandığı yerdi. Ancak şehevi tabiattan gelen sıcak rüzgârların oluşturduğu duman, kalbin göğüste yaydığı nuru kaplamaktaydı. Bu duman, kul Allah'a karşı mükellef olduğu şeylere (*hakkullâh*) sıkı şekilde riayet ederek, yani kutsal hukukta yer aldığı şekliyle O'nun emirlerini yerine getirerek nefsin tesirine karşı koymadığı ya da bu tesiri bastırmadığı sürece, aklın ışığının kalbin ışığını farketmesini ve böylece Allah'ı bilmesini imkânsız hale getiren bir perde oluşturmaktaydı.

Tirmizî, Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak nefisleriyle devamlı olarak mücadele eden, bu sayede yönünü Allah'a çevirmeye muvaffak olan kişileri, "Allah'ın haklarının dostları" (*evliyâ'u hakkillâh*) olarak isimlendirdi. Ona göre, bu tür insanlar, mistik yolculukta yol üzerindeki yedi farklı menzilin (*menâzil*) hepsini aşabilir ve yaratılmış dünyanın en üst sınırı olan *'arş-ı a'lâ*ya kadar yükselebilirler.[31] Ama arşın üstündeki rabbani nur âlemine adım atamazlar; çünkü zihinlerini ister istemez nefisleri ile meşgul ederler ve bu durum onları elleri kolları bağlı halde bırakır; bastırmak için ne kadar yoğun bir çaba harcarsa harcasınlar, onu yok edemez, sadece frenleyebilirler. Bunun la birlikte, Allah'ın haklarının dostları arasında nefislerini bastırma acziyetlerinden dolayı iyice telaşa kapılmış durumdaki bazı kişiler, ümitsizlik içinde Allah'a başvurup kendilerine yardım etmesi için yalvardıklarında, Al-

---

30 Evren hakkında Yunan felsefi görüşlerinden henüz etkilenmemiş durumdaki bu İslamî kozmoloji anlayışı için bkz. Anton Heinen, *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya*, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1982; Bernd Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, in Kommission bei F. Steiner Verlag, Beyrut, 1992, özl. bölüm 3 ve 4.

31 Tirmizî'nin *Menâzilü'l-'İbâd min el-'İbâdet* (*İbadetlerine Göre İbadet Edenlerin Makamları*) isimli çalışmasında geçtiği şekliyle bu yedi menzil şunlardır: tövbe, züht, nefis ile savaşma (*'adâvetü'n-nefs*), aşk (*mehabbet*), hevayı yok etme (*kat'ü'l-hevâ*), korku (*haşyet*), [Allah'a] yakınlık (*kurbet*): bkz. Sviri, "Self", s. 203.

lah onların çağrısına icabet eder, merhameti ve lütfuyla onları nefsin esiri olmaktan kurtarır ve rabbani nur âlemine girmelerine izin verir. Tirmizî bu seçkin topluluğu tanımlarken "Allah dostları" (*evliyâ'ullâh*) ifadesini kullanmış ve onlardan "soylu özgürler" (*el-ehrârü'l-küremâ'*) olarak söz etmiştir. Ona göre, bu kişilerin tamamının bu yüksek mevkiye, "Allah'ın hukukunun velileri" içindeki en düşük mertebeden terfi ederek ulaşmaları şart değildir; bazıları nefse esaretten ari doğarlar, dolayısıyla hiçbir zaman böyle bir esaretin sebep olduğu baskı ve zorlamalara maruz kalmazlar ya da Allah'ın onları kendisine yaklaştırmaya karar vermesi halinde doğrudan O'nun iradesiyle sonradan serbest bırakılırlar. Allah dostları hiyerarşik bir düzen içinde yerlerini alır, Allah'a olan yakınlıklarına göre semavi âlemde özel makamlar işgal ederler ki bunlar Allah'a yakınlıkta en üst katları teşkil ederler: üçüncü kat, kırk "*bedel/bedîl*" (ç. *ebdâl*) ya da *sıddîk*tan (ç. *sıddîkûn*) müteşekkildir. Onların üstünde belirtilmemiş sayıda "*emîn*" veya "güçlü" kişi (ç. *umenâ'/akviyâ'*), zirvede ise sadece bir tane "velâyet mührü" (*hatm/hâtim* ya da *hâtemü'l-velâyet*) bulunur. Zirvedeki veli, "tek kişi" (*münferid* ya da *müfred*) ismiyle de maruftur.

Tirmizî, Allah dostları ve onların peygamberlerin karşısındaki statüleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Buna göre, Allah dostları mevki olarak peygamberlerin aşağısında yer alıp onlardan hemen sonra gelirler. Ancak peygamberlerin pek çok özelliği onlarda da bulunur. Peygamberlere, Allah ile konuşma (*kelâm*) ayrıcalığı bahşedilmiştir; bu, Allah'tan bir ruh ile birlikte gelen vahiyler şeklinde tecelli eder. Buna paralel olarak Allah dostları da, kalpte bir tatmin ve sükûnet halinin (*sekîne*) eşlik ettiği *ilhâm*a mazhar olur, böylece sıradan insanlardan farklı olarak Allah'tan mesaj (*hadîs*) alabilirler. Allah dostları, tıpkı peygamberler gibi; ezel, Allah'ın iradesi ve ahdi, harflerin bâtınî anlamları konularında bilgi sahibidirler. Arada bazı farklılıklar olmakla birlikte, yine peygamberler gibi sıradışı ve harikulade olaylar gerçekleştirebilirler (peygamberlerin elinde zuhur edenler *mu'cizât* ya da *âyât*, velilerin elinde zuhur edenler ise *kerâmât* olarak bilinir). Bunlara; gaipten haber verme, çok kısa sürede uzun mesafeler katetme (düz anlamı "yeryüzünü katlama, dürme" olan *tayyü'l-arz*) ve su üzerinde yürümek dâhildir. Nasıl ki peygamberlerin getirdiği mesajlara aldırmamak ya da bunlardan habersiz olmak insanları helak olmaya sürüklüyorsa, aynı şekilde Allah dostlarının sözlerine uymamak ya da kayıtsız kalmak da kaçınılmaz olarak felaketle sonuçlanır. Öte yandan peygamberlere de Allah dostlarına da kurtuluş garantisi verilmiştir. Ne var ki Allah dostları, günahsız olan peygamberlerden farklı olarak

kibre yenik düşmesinler diye günah işlemekten mahfuz tutulmamışlardır. Genel olarak bakıldığında, defaatle enbiyanın evliyadan üstün olduğunu söylese bile Tirmizî'nin bu iki mukaddes topluluk arasında tespit ettiği farklılıklar oldukça küçüktür. Daha da önemlisi, şurası açıktır ki Tirmizî, son peygamber olması hasebiyle Hz. Muhammed'in ölümünden sonra artık yeni bir peygamberin gelme ihtimalinin olmadığı dönemde Allah dostlarını Peygamber'in halifeleri olarak görmüş, İslâm ümmetini koruma ve ona yol gösterme vazifesini, başta "Allah dostlarının mührü" olmak üzere onlara hamletmiştir. Onun Allah dostları arasındaki hiyerarşide kilit rolün Allah dostlarının mührü olarak kendisine ait olduğunu iddia ettiği de gayet açıktır.

Tirmizî ile Tüsterî'nin düşünceleri arasında büyük bir örtüşme bulunmaktadır. Bu, bilhassa evliyayı hiyerarşik bir düzen içinde konumlandırmalarında ve kâinat hakkındaki konularda ışığa atfettikleri rolde gözlemlenebilir. Bu örtüşmenin izahı, kısmen de olsa, Tirmizî'nin "ihtida" edip mistik yaşama adım atmasına sebep olan hac yolculuğu sırasında Basra'daki sûfî muhitin etkisi altında kalma ihtimalinde aranabilir; ancak Tirmizî'nin ne Aşağı Irak ne de Bağdat sûfîleri ile hiçbir gözle görülür bağlantı taşımayan görüşlerini, Horasan ve Mâverâünnehir gibi farklı bir kültürel muhitte münferit şekilde geliştirdiği ortadadır. Öyle görünüyor ki İslâm dünyasının kuzeydoğusunda yer alan bu bölgelerde, *hakîm* adıyla bilinen farklı bir içtimai insan modeli vardı. Bu tür kişiler, aynı anda Hanefî fıkıh usulü, kelâm, tefsir, hadis ve bizim için en önemlisi de "deneyimsel" ya da keşfe dayalı din bilgisi gibi birbirinden farklı bazı ilim alanlarında faaliyet gösteren çok yönlü alimlerdi.[32] Tirmizî'den de hakîm olarak söz ediliyordu. Belh'te Muhammed b. Ömer Ebû Bekir el-Varrâk el-Hakîm (ö. 280/893) ve Semerkant'ta Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), aynı şekilde hakîm olarak ün kazanan Tirmizî'nin iki çağdaşıydı. Muhammed b. Ömer, çağdaşlarını kelâm, fıkıh ve züht alanlarında tek taraflı çalışmanın sakıncalarına karşı uyarmış ve tek güvenilir ilmî yaklaşımın bu üç alanın sentezlenmesi olduğunu savunmuştu. Seçkin bir dinî rehber (nitekim ona *mü'eddibü'l-evliyâ'*, yani "Allah dostlarına ilim ve *edeb* öğreten" deniyordu) ve ayrıca şair olduğu söylenen Muhammed b. Ömer, züht hayatına yeni başlayanların eğitimi, nefsi köreltme, makbul amel ve riyazet üzerine pek çok çalışması olan bir yazardı; ama bugüne ulaşan tek çalışma-

32 Bu konu hakkında özl. bkz. Bernd Radtke, "Theologien und Mystiker in Ḫurāsān und Transoxanien", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, 1986, s. 536-69; Bernd Radtke, "Theosophie (*ḥikma*) und Philosophie (*falsafa*): Ein Beitrag zur Frage der *ḥikmat al-mašriq/al-išrāq*", *Asiatische Studien* 42, 1988, s. 156-74.

sı, onun sûfîlikle ilgili olmayan ilim alanlarındaki uzmanlığını gözler önüne serer.[33] Muhammed b. Ömer'in uzun süre Semerkant kadılığı yapan ve Hanefîliğin genel akideleri üzerine *es-Sevâdü'l-A'zam* isimli bir çalışma kaleme alan talebesi Ebû'l-Kâsım İshâk el-Hakîm; kelâm, fıkıh, tefsir ve tasavvufî konularda bilgili biriydi ve hakkındaki kayıtlara bakılırsa sûfî yaşam ve davranış biçimi üzerine de yazmaktaydı; ona ait olan mistik söz (*hikem*) ve dualar, daha sonraki sûfî çalışmalarda kayıtlıdır.[34] Tipik bir kültürel hakîm örneği olan Tirmizî, sosyal açıdan önemli ve saygın bir aileye mensupmuş gibi görünüyor. Nitekim o zengin biriydi ve Tirmiz'de geniş arazileri bulunmaktaydı. Bu bağlamda, o dönemde İran'daki en yaygın zühtçü hareket olan Kerrâmiyye'nin hararetle propagandasını yaptığı maddi kazanç için çalışmayı haram addetme (*tahrîmü'l-mekâsib*) prensibine sertçe karşı çıkması manidardır.[35]

Tirmizî tanınmış bir hakîm olarak bölgenin başka şehirlerindeki meslektaşlarıyla iletişim halindeydi. *Sîretü'l-Evliyâ'* isimli çalışmasının bir kopyasını Reyy'e göndermişti (bu şehrin ünlü zâhidi Yahyâ b. Mu'âz'ın bıraktığı mirastan haberdardı) ve Belh'li Muhammed b. el-Fazl (ö. 319/931), Nişaburlu Ebû Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) ve Serahs'ta ikamet eden isimlerini bilmediğimiz bazı kişilerle yazışmaktaydı. Muhammed b. el-Fazl ve Ebû Osmân el-Hîrî'ye gönderdiği mektupların konusu, nefse doğru yaklaşımın ne olduğuydu. Bu konu, Tirmizî'nin [muhtemelen diğer bazı hakîmlerle müşterek olan] tutumunu, bilhassa Nişabur'da Melâmetiyye olarak bilinen sûfî ekolün tutumundan ayıran bir fay hattı olarak tezahür etmişti.

Nişabur'daki Melâmet Ekolü

Melâmetiyye (*melâmet*: ayıplama, kınama), 3./9. yüzyılın sonları ve 4./10. yüzyılın başlarında, başta Nişabur olmak üzere Horasan'da Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884-5), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. tahminen 265/878-9) ve talebesi Ebû Osmân el-Hîrî'nin (ö. 298/910) öncülüğünde gelişen bir tasavvuf ekolüydü.[36] Bu

---

33 Bkz. B. Reinert, "Abū Bakr al-Warrāq, Muḥammad ibn 'Umar al-Ḥakīm", *EIr* 1, s. 264-5; ayrıca bkz. Sezgin, *Geschichte*, 1: 646. *Mü'eddibü'l-evliyâ'* lakabı şurada geçmektedir: Hücvirî, *Keşf*, s. 179/ *Revelation*, s. 142: bkz. Fritz Meier, "Khurāsān and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, çev. John O'Kane, Brill, Leiden, 1999, s. 211.

34 W. Madelung, "Abu'l-Qāsem Esḥāq Samarqandī", *EIr* 1, s. 358-9; Sezgin, *Geschichte*, 1: 606.

35 Bkz. Radtke, "Theosophie", s. 158-9; Radtke, "Theologien", s. 564-5. Kerrâmiyye mezhebinde *tahrîmü'l-mekâsib* düşüncesi hakkında bkz. Michael Bonner, "The *Kitāb al-Kasb* attributed to al-Shaybānī: poverty, surplus, and the circulation of wealth", *Journal of the American Oriental Society* 121, 2001, s. 423-5.

36 Bu kişiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 2: 113-241. *Encyclopaedia Iranica*'da Ebû Hafs hakkında kısa bir yazı bulunur: J. Chabbi, "Abū Ḥafṣ Ḥaddād", *EI* 1, s. 293-

ekolün ayırt edici özelliği, nefse karşı daimi ve azalma göstermeyen bir şüphe haliydi. Melâmetîler, kontrol altına alınmadığı sürece nefsin mümini kaçınılmaz olarak kendini beğenmişlik (*'ucb*), rol yapma (*iddi'â*) ve ikiyüzlülüğe (*riyâ'*) sevk ederek pusuya düşüreceğine ve böylece hakiki amacına ulaşmasını, yani samimiyetle ve benlik duygusundan sıyrılmış halde Allah'a teslim olmasını (*ihlâs*) engelleyeceğine inanıyorlardı. Onlara göre ihlâslı olmak, arzuları kamçılayan nefsi dizginlemeye bağlıydı ve bunu başarmanın tek etkili yolu, kişinin (1) hem takvalı olmayı herkese belli etmekten sakınarak, hem de takdir ve övgü toplayan amellerden uzak durarak nefsin hareket alanını daraltması ve (2) daha da önemlisi, kendi kendini eleştirerek nefsi sürekli olarak *melâmet*, yani töhmet altında bırakmasıydı.[37] Melâmetîlerin farklı bir bakış açısıyla geliştirdikleri bu metotlar, kişinin kalben tecrübe ettiği ruhsal halleri bir perde altında külliyen gizlemesi (dindarlığını gösteriş olsun diye teşhir etmemesi) ve övgü toplamaktan imtina etmesi (takdire şayan dinî amelleri dikkat çekecek şekilde ifa etmemesi) anlamına geliyordu. Melâmetiyye'ye göre "ruhani haller, emanet edildiği kişilerin kalplerine yerleştirilen değerli niteliklerdir; her kim bunları dışa vurursa, emanetçi olma payelerini kaybederler."[38] Dindarlık ve takvayı başkalarına ifşa etmekten ve böyle bir teşhirin beraberinde getireceği övgülerden kaçınma endişesi, Melâmetîleri, dinî bir hüküm olan "iyiliği emretme" (*emr bi'l-ma'rûf*) yükümlülüğü hakkında mutedil bir yorum geliştirmeye sevk etti. Öte yandan aynı endişe onları, Müslümanlara "kötülüğü yasaklama"yı (*nehy 'ani'l-münker*) şart koşan aynı dinî hükmün ikinci kısmını ifa etmektense alıkoydu. Öyle ki, bu durum aslında "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" görevinin askıya alınması demekti. Bu görevin bu şekilde yumuşatılması, aynı zamanda belirgin toplumsal anlamlar da içeriyordu. Melâmetîler, dikkat çeken ve gösteriş kokan davranışlar içinde görünmemek için etraflarını kişilik ve takvalarını gizleyen bir örtü ile kuşatma-

4. Melâmetiyye ekolü hakkında genel tarihsel bir değerlendirme için bkz. Frederick de Jong, Hamid Algar, Colin Imber, "Malāmatiyya", *EI* 6, s. 223b-228b. Erken Melâmetiyye tarihi ile ilgili en önemli kaynaklar şu çalışmalarda ele alınmıştır: Sarah Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 587-92; Nasrullâh Pûrcevâdî, "Menba'î kühen der bâb-ı melâmetiyân-ı Nîşâbûr", *el-Ma'ârif* 15, No. 1-2, 1998, s. 3-5.

37 Kur'ân'da kınama kavramı 5: 54 ayetinde geçer. Ayet, Peygamber ve sahabesini kastederek "[onlar] Allah yolunda cihat ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar" der. Fakat Melâmetîlerin "kınama" sözcüğünden anladıkları şey, nefsi suçlamak ve tenkit etmekti.

38 Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye* [*el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve* içinde, s. 86-120], yay. Ebû'l-'Alâ el-'Afîfî, Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1364/1945, s. 93; tercümenin alındığı yer: Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 608. Sülemî'nin eseri, Melâmetiyye hakkında başlıca bilgi kaynağımız durumundadır.

ya çalıştılar ve böylece topluma karışmak için güçlü bir konformist enerji ortaya koydular:

> İçlerinden birine Melâmatiyye'nin ne olduğu soruldu. Bu kişi soruya şöyle cevap verdi: "Kişinin, ister giyim ister yürüme isterse oturma biçimi olsun, kendisini insanların gözünde farklı kılabilecek her konuda dikkat çekmeyi (*şühret*) terk etmesidir. ... Bu kişi, bilakis, içinde yaşadığı toplumdaki insanların zâhirî amellerini benimser, ama aynı zamanda derin bir tefekküre dalmak suretiyle onlardan kendini tecrit eder. Böylece içindeki gerçeklik, mutlak bir farklılık arz etse de, dışarıdan görünen kişiliği, herhangi bir şekilde sivrilmemek için toplumla uyum içindedir."[39]

Burada ifade edilen düşünceye uygun şekilde Melâmetîler, farklı kıyafetler giyinmekten imtina ettiler, geçimleri için çalışıp para kazanmaya çalıştılar ve kendilerine özgü hiçbir dinî tören usulü geliştirmediler; zikir çekerken ses çıkarmıyor, semâ meclisleri tertip etmiyorlardı.[40] Anlamlı bir şekilde, oldukça ağır basan sosyal uyum kaygısı, Melâmetiyye'yi zanaat ve ticaretle uğraşan sınıflar için ideal bir dindarlık biçimine dönüştürdü. Nitekim eğer isimleri kesin olarak sosyal kimliklerine işaret ediyorsa, pek çok Melâmetî, Nişabur'da zanaat ve ticaretle uğraşan sınıflara mensuptu. Örneğin, el-Haddâd demirci, el-Kassâr yıkayıcı/çırpıcı, el-Haccâm hacamatçı ve el-Hayyât terzi idi.[41] Melâmetiyye'nin esnaf ve ticaret erbabı için taşıdığı cazibe, Arapçada *fütüvvet*, Farsçada *cevânmerdî* (düz anlamı, özellikle cömertliğe atfen genç erkeklerdeki mertlik) olarak bilinen, zanaatkârlıkla ilgili meslek çevreleri ve kentteki komşuluk ilişkileri üzerine kurulu birliklerin düstur edindiği yiğitlik, kahramanlık ve cömertlik gibi etik değerlerin Melâmetî öğretilerindeki varlığını açıklayabilir. Fütüvvetin esas anlamı, kişinin ait olduğu sosyal grup için özverili olması ve fedakârlıkta bulunmasıydı; dolayısıyla böyle tüzel bir çatının kişinin kimliğini perdeleyebilmesi ve ona başkaları için fedakârlıkta bulunarak nefsini terbiye etme imkânı sunması, Melâmetîler için ayrı bir cazibe taşımış olmalı.[42]

---

39 Sülemî, *Melâmetiyye*, s. 103; tercümenin alındığı yer: Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 608-9.

40 Bu dindarlık biçimi hakkında muhtemelen en erken kaynak olan Ebû Sa'd el-Hargûşî'nin (ö. 406/1015 ya da 407/1016) *Tehzîbü'l-Esrâr* isimli çalışmasındaki Melâmetiyye bölümüne özl. bkz. Bu bölüm şurada yayınlanmıştır: Pûrcevâdî, "Menba'î kühen", s. 32-6. Eser bütün haliyle de yayınlanmıştır: Abdülmelik b. Muhammed Harkûşî, *Kitâbü Tehzîbi'l-Esrâr*, yay. Bessâm Muhammed Bârûd, el-İmârâtü'l-'Arabiyye: el-Mecma'ü's-Sekafî, Abu Dabi, 1999. Bu referansı Carl Ernst'e borçluyum.

41 Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 585-6 ve 603-4.

42 Fütüvvet söylemleriyle ilgili en erken şerh, Sülemî tarafından kaleme alınan müstakil bir çalışmadır: Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet/Kitâbü'l-Fü-*

"Kınamak, esenlik ve emniyette olma [fikrinden] vazgeçmektir" (*el-melâmet terkü's-selâmet*) sözleriyle tanınan Hamdûn, Melâmetî öğretilerin en tavizsiz temsilcisiydi; öyle ki herkesin takdirini kazanan davranışlar sergiledikleri takdirde nefislerinin onları kibre sürükleyeceğinden korktuğu için talebelerinin iyi amel ve riyazet pratiklerini küçümsemekteydi.[43] Kadın müritleri de bulunan Ebû Hafs ve özellikle Ebû Osmân, bu konuda daha ılımlıydılar ve orta yol bulmaya çalıştılar. Şu sözler Ebû Osmân'a aitti:

> Melâmetiyye'ye yeni intisap eden kişiye ilk önce nasıl amel işlemesi gerektiğini öğretir, onu yolda ilerlemeye ve istikrar kazanmaya teşvik ederiz. Ancak o bu yolda istikrar ve devam sağladığında ona tutunur ve bağımlı hale gelir. O zaman ta ki acziyetinin farkına varana ve gösterdiği çabaların ne kadar yetersiz olduğunu görene kadar ona bu amellere [ya da uğraşlara] tevessül etmenin eksikliklerini ve bu yola itibar etmediğimizi gösteririz. Böylece öncelikle ameller konusunda ayaklarının yere sağlam bastığından, [daha sonra ise] kendini kandırma durumuna düşmediğinden emin oluruz. Yoksa ameli olmayan birine amellerinin eksikliklerinden nasıl söz edebiliriz? ... İkisinin ortası en doğru yoldur.[44]

İster aşırı ister ılımlı olsun, Melâmetiyye'ye özgü, nefis ve onun hilelerini suçlama ve kınamaya dayalı bu pedagojik metodun arkasında, nefsin aynı anda hem kötü hem de yok edilemez olduğu düşüncesi vardı. Bu düşüncenin kökenleri, yaratılmışların Tanrı'nın mükemmelliği ile karşılaştırıldığında doğaları gereği ister istemez kusurlu oldukları şeklindeki bir inanca uzanıyor olabilir.[45] Melâmetiyye'ye göre, çaresizce nefsin ve şeytanın tuzaklarına yakalanan, ama şiddetle Allah'a yakın olmayı arzulayan kişinin daima nefis ve onun hilelerine karşı uyanık kalmaktan başka seçeneği yoktu. Bundan dolayı Melâmetîler, sûfîlerden gelen, bireysel olarak manevi doyuma ulaşma ve doğaüstü

---

tüvvet, yay. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1977 / *The Book of Sufi Chivalry*, çev. Tosun Bayrak, Inner Traditions, New York, 1983.

43 Hamdûn'un bu sözleri için bkz. Hüçvîrî, *Keşf*, s. 74 / *Revelation*, s. 66. Gramlich de bu sözleri iktibas etmiştir: *Alte Vorbilder*, 2: 156.

44 Sülemî, *Melâmetiyye*, s. 103; tercümenin alındığı yer: Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 598. Kıyaslayın, Meier, "Khurāsān", s. 215-17. Meier burada, sadece Kassâr'ın Melâmetî olduğunu ve Sülemî'nin Haddâd ve Hîrî'yi Melâmetiyye'ye mensup kişiler olarak tasvir ederken yanıldığını öne sürer. Tirmizî ve ayrıca İslam dünyasının daha batısındaki el-Vâsıtî gibi sûfîlerle iletişim halinde olması hasebiyle, Hîrî'nin gerçekte sûfî ekoller arasında geçişler yapan biri olması oldukça muhtemel görünüyor. Hîrî'nin kadın müritleri hakkında bkz. Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 32, dn. 52.

45 Sülemî'ye ait *Stations of the Righteous* (*Derecâtü's-Sâdıkîn*) adlı çalışmanın Kenneth Honerkamp tarafından yapılan çevirisine bkz. Sülemî ve el-Hakîm et-Tirmizî, *Three Early Sufi Texts*, Fons Vitae, Louisville, KY, 2003, 125 (madde 13). Honerkamp'in yorumları için bkz. s. 108.

olaylar gerçekleştirme yönündeki tüm iddialara her zaman büyük bir şüpheyle yaklaştılar; onlara göre, yüksek tinsel mertebeler ve mucizevi yetenekler hakkında söylenen her şey, nefsin sebep olduğu aldanmaların işaretleriydi.

Tirmizî örneğinde olduğu gibi Horasan ve Mâverâünnehir'deki diğer bazı sûfîler, Melâmetiyye'nin ruhsal gelişimin yegâne güvenli yolu olarak geliştirdiği nefsi durmadan ve sıkıca gözetim altında tutma metodunu, mistik yolculuğa çıkan birini Allah'a yakınlıkta daha yüksek bir mertebeye ulaşmaktan alıkoyan yanlış bir zihinsel meşgale olarak gördüler. Tirmizî, Muhammed b. el-Fazl ve Ebû Osmân el-Hîrî arasındaki yazışmalarda Tirmizî, kendi bakış açısına göre, nefsin kurduğu tuzaklara düşmemenin tek yolunun, kişinin tüm ilgi ve dikkatini nefis yerine doğrudan Allah'a vermesi olduğunu ifade etmişti. Tirmizî, Ebû Osmân'a şöyle yazmıştı:

> Kardeşim, gönderdiğin mektuplar bir bir elime geçti. Durmadan nefisteki kusurların ma'rifete [ulaşmayı nasıl engellediğini] anlatıyorsun. Bu Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmak anlamına gelir; o halde kardeşim, eğer bu engelin zihnini meşgul etmesinden sakınabilirsen sakın. Zira Allah'ın O'nun hakkında gerçekten de bilgi sahibi olan kulları vardır. Onlar, Allah'tan başka hiçbir şeye aldırış etmezler. Zihinlerini nefis ile meşgul etmekten çekinir, bunun yerine Allah'tan korkarlar. Böyle biri ne zaman nefsi hatırlayıp kaygılansa, neredeyse kusacakmışçasına midesi bulanır. Gül, yasemin ve zambak bahçelerinde gezinmiş biri, dikenli vadilerde nasıl otlayabilir? Yüce Allah'ı hatırlamakla doyup beslenen biri, nasıl O'ndan başka bir şeye kulak verir?[46]

Muhammed b. el-Fazl'a yazdığı mektuba bakılırsa Ebû Osmân, sûfînin gayesinin nefse esaretten kurtulabilmek olduğu konusunda Tirmizî ile aynı fikirdeydi.

> Hiçbir fiil ya da durum, müsebbibi Allah olmadığı sürece kusursuz olamaz. Böyle kusursuz bir fiilde failin iradesi, fiili gerçekleştirme bilinci ve başkasının fiilin gerçekleştiğine tanık olduğunu idrak etmesi söz konusu değildir.[47]

Ebû Osmân'ın, bir fiilin bu şekilde mükemmeliyet kazanmasının gerçekten de mümkün olduğu hususunda Tirmizî'ye katılıp katılmadığı daha az açıktır. Öyle görünüyor ki genel itibariyle Melâmetiyye, nefsi bastırmanın mümkün olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Melâmetiyye'ye göre eğer bir

46 Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 610-11; pasajın Arapça aslından tercüme edildiği yer: Tirmizî, *Selâsetü Musannefâtın*, s. 191.

47 Sülemî, *Melâmetiyye*, s. 106; tercümenin alındığı yer: Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 599.

sûfî, Allah'ın müdahalesiyle nefse esaretten kurtulursa ya bu bilgiyi kendisine saklar ve kesinlikle başkalarına ifşa etmez ya da Melâmetî mantığındaki özel bir tevile göre, kendisini nefisten arındığından bihaber bırakır. Bu düşünce, daha sonraki bir kaynakta şu sözlerle ifade edilmiştir:

> Onlar (tanrısal hakikatlere vâkıf olanlar) arasında Allah'ın [diğer] yaratılmışların gözlerinden, bakışlarından, kalplerinden ve içlerindeki sırlardan gizlediği insanlar vardır. Bunlar, toplum içinde sıradan insanlar gibi yaşarlar. Yer, içer ve başkalarının arasına karışırlar. Allah onların zâhirî halleriyle [diğer] yaratılmışlar ile yüz yüze gelmelerine izin vermiş, ancak bâtınî hallerini sadece Kendisine saklamıştır. Hiç kimse onların bu gizli kusursuzluklarının farkına varmaz, oysa Allah onların gerçekte nasıl insanlar olduklarından tamamen haberdardır. Bu durum, Allah'ın onları kıskanıyor oluşundan kaynaklanır. Zira Allah ayrıcalıklı kullarının kimler olduğunu kendisinden başkasının bilmesine müsaade etmeyecek kadar onlara düşkündür.[48]

Öte yandan, genel olarak Melâmetiyye'nin, Tirmizî'nin aksine bir velâyet teorisi biçiminde sunacağı çok az şeyi vardı. Onlar enerjilerini ağırlıklı olarak, ruhsal gelişim ve terbiye yoluyla nefsi denetim altında tutma işine kanalize ettiler. Melâmetîler dikkatlerini sebatla nefis üzerinde yoğunlaştırmakla sadece Tirmizî'den değil, aynı zamanda Bağdat sûfîlerinden de ayrılıyorlardı. Gerçekten de Cüneyd ve Nûrî'nin talebelerinden biri olup kısa süre önce Horasan'a gelmiş bulunan Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), rivayet o ki Ebû Osmân'ı öğrencilerini nefisten neşet eden fiiller üzerinde yoğunlaşmaya yönlendirdiği için eleştirmiş, Allah'ın mutlak birliğine aykırı olarak O'nun dışındaki başka bir şeyle (nefis) bu kadar meşgul olunduğu için bunu düalizm olarak zemmetmişti.[49] Öte yandan Cüneyd'in tövbe etmek suretiyle Allah'a yönelmenin izahı üzerine Tüsterî ile hemfikir olmadığı bilinmektedir: "Tüsterî, kendisine tövbenin ne olduğu soranlara, 'günahlarınızı unutmamanızdır' cevabını vermiştir. Aynı insanlar bu soruyu Cüneyd'e de sormuş ve Cüneyd 'tövbe, günahlarınızı unutmanızdır'

48 Sülemî, "Stations of the Righteous", *Three Early Sufi Texts*, s. 127 (madde 17). Risalenin mütercimi Honerkamp'in yorumları için bkz. s. 103-4. Kişinin kendini Allah dostu olarak tanımlaması konusu hakkında daha geç tarihli bir tartışma bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 520-1 / *Sendschreiben*, s. 359-60 (38.4)

49 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 204-5 / *Sendschreiben*, s. 109 (2.2); bu bilgiye ilk kez Meier atıfta bulunmuştur: "Khurāsān", s. 205, özellikle dn. 67 (bu çalışmanın ilk basım yılı 1971'dir). Ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâ'ik*, 1: 184; burada, Florian Sobieroj'un belittiği gibi ("Ibn Khafīf's *Kitāb al-Iqtiṣād* and Abū al-Najīb al-Suhrawardī's *Ādāb al-Murīdīn*: a comparison between the two works on the training of novices", *Journal of Semitic Studies*, 1998, s. 340, dn. 20) 5: 92 ayetini tefsir ederken Vâsıtî'nin şöyle dediği rivayet edilir: "İtaat adına işlediğiniz amellere bakmayın/aldırmayın."

demiştir."[50] Açıkça görülüyor ki nefse nasıl yaklaşılması gerektiği konusu, her bölgede sûfîleri meşgul eden temel meselelerden biri olmuştur.

Sonuç olarak, 3./9. yüzyılın sonları ve 4./10. yüzyılın başlarında, Mâverâünnehir'de yaşayan hakîmler, Horasan'ın Nişabur şehrindeki Melâmetîler ve muhtemelen diğer doğulu sûfîler, aynı dönemde Orta ve Aşağı Irak'ta yaşayan sûfîleri meşgul eden mesele ve konuların benzerlerini ele aldılar. Bu safhada Iraklı sûfîler ile Doğu İran ve Orta Asya sûfîleri arasında bir irtibat olduğundan söz etmek mümkünse de (nitekim hem Ebû Hafs hem de Ebû Osmân Bağdat'a uğramışlar ve burada Cüneyd ve Nûrî ile görüşmüşlerdi; Tirmizî, daha önce ifade edildiği üzere, Basra'yı ziyaret etmişti ve Bâyezîd Bağdat sûfîleri tarafından iyi tanınıyordu), bu iki bölgenin sûfîleri, karşılıklı olarak diğerinden büyük ölçüde bağımsız şekilde gelişimlerini sürdürdüler. Öte yandan, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen muhtelif bölgesel mistik yönelimler genel itibariyle müşterek bir aidiyet duygusuna sahipti. Eğer, Ebû Bekir el-Hüseyin b. Ali b. Yezdânyâr'ın (ö. 333/944-5), gerçekte çok klişe olan şu sözlerinin bir gerçeklik değeri varsa, kimileri daha 4./10. yüzyılın başlarında ruhsal hayatın gelişimine olan bu müşterek aidiyeti ifade etmek üzere *Sûfiyye* terimini kullanmaktaydı: "Horasan sûfîliği, tatbik üzerinedir, müzareke yoktur. Bağdat sûfîliği müzareke üzerinedir, tatbik yoktur. Mısır sûfîliğinde ne müzareke ne de tatbik bulunur."[51]

---

50 Serrâc, *Lüma'*, s. 43 / *Schlaglichter*, s. 87 (21.1); pasajın tercümesi şurada da bulunur: Sells, *Early Islamic Mysticisim*, s. 199.

51 İbn Mülakkın'dan (*Tabakâtü'l-Evliyâ'*, 2, yay. N. Şüreybe, Beyrut, 1406/1986, s. 335) iktibas eden, Pûrcevâdî, "Menba'î kühen", s. 13.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bağdat Sûfîliğinin Yayılması



"Teveekkeltü Alâllah"
(Allah'a sığınırım).
Celî-sülüs istif, Raşid, H. 1320.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

3./9. yüzyılın ikinci yarısında Abbasi İmparatorluğu'nun en geniş ve en kozmopolit şehir merkezi olan Bağdat'ta kendine has özellikler taşıyan bir sentez olarak ortaya çıkan sûfî dindarlık biçimi, hem kalıcılığını hem de farklı koşullara uyarlanabilir olduğunu ispat etti. 4./10. yüzyıl boyunca bu yeni dinî yaşam anlayışı, İslâm dünyasındaki belli başlı kültür merkezlerinin hepsine yayıldı ve buralardaki ruha-yönelişçi (*interiorising*) yerel akımlarla kaynaştı. Bu süreçte ikinci, üçüncü ve dördüncü kuşak sûfîler, bağlı oldukları geleneğin kurucularının bıraktıkları mirası besleyip geliştirdiler ve sûfîliğin yeni bir takva biçiminden kurulu bir dinî geleneğe dönüştüğünün işareti olan bir özfarkındalık ve özgüven seviyesine ulaştılar.

BATI İRAN VE ARABİSTAN

Daha Cüneyd, Nûrî ve Harrâz zamanında Bağdat sûfîleri, Abbasi İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinden gelen çok sayıda öğrenciye hocalık yapmışlardı. Bu öğrenciler, daha sonra hocalarının hususi öğreti ve pratiklerini özellikle Güneybatı İran (Fârs), Batı Arabistan (Hicaz) ve Kuzeybatı İran'a (Horasan) yaydılar. Bağdat sûfîleri, birbirleriyle bağlantılı olmalarına ve zaman zaman belirli meseleler üzerinde mutabık kalmalarına rağmen, tüm konularda hemfikir olmaktan ya da sûfî düşünce ve pratiğinde homojen bir yaklaşım geliştirmekten çok uzaktılar. Mizaç, yaşam tarzı ve tedris metotları bakımından, başka örneklerle birlikte, Cüneyd ile Nûrî, Cüneyd ile Rüveym, Cüneyd ile İbn 'Atâ, Şiblî ile Cüneyd (üstelik Şiblî Cüneyd'in talebesiydi) ve İbn 'Atâ ile

Cüreyrî arasında önemli farklılıklar mevcuttu.[1] Bu sûfî üstatların talebeleri, hocalarının birbirinden farklı düşünce ve pratiklerini Bağdat dışına taşıyıp yaydıklarında bile, sonuçta Bağdat sûfîlik ağını Abbasi İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinde genişletmeye ve güçlendirmeye hizmet etmiş oldular. Bu kişilerden biri olan Ebû Abdullah İbn Hafîf eş-Şîrâzî (ö. 371/982) birçok emsalinden daha iyi tanınır, çünkü talebelerinden Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî (4./10. yüzyıl) hocasının bir biyografisini yazmıştır. Tirmizî'nin nispeten kısa olan biyografisi sayılmazsa, bu çalışma sahip olduğumuz ilk sûfî biyografisidir. İbn Hafîf, hadis ilmi üzerine çalışan ve hadis rivayet eden bir alim (*muhaddis*) idi ve pek çok meslektaşı gibi, meşhur hadis otoritelerinden hadis dinlemek amacıyla [ve bununla birlikte sûfîlerle tanışıp görüşmek istediği için] birçok yolculuk yapmıştı. Ziyaret ettiği belli başlı şehirler, uzun bir liste oluşturur: Orta ve Batı İran'da (bu bölge, Cibâl adıyla bilinir) İsfahan ve Reyy; Hicaz'da Mekke ve Medine; Irak'ta Basra, Kûfe, Kâdisiyye, Bağdat ve Vâsıt; Suriye'de Kudüs, Şam, Sûr ve Remle; Fârs'ta Şîraz, Fesâ, İstahr, Beyzâ ve Fisincân. Deylemî, onun bu şehirlerdeki büyük sûfîlerle (*şeyh* adıyla tabir edilen bu mürşitlerin sayısı kırk yediyi bulur) yaptığı konuşmaları kaydetmeye özel bir dikkat gösterdiği için, İbn Hafîf'in biyografisi bu bölgelerdeki mistik akımların durumu hakkında oldukça ayrıntılı bir tasvir içerir. Bu biyografi, İbn Hafîf'in yeni neşredilen iki eseri de dâhil başka kaynaklarla birlikte incelendiğinde bize onun görüşlerini büyük ölçüde keşfetme imkânı vermekle kalmaz, aynı zamanda Şîraz'daki sûfîlerin yaşamlarına ve 4./10. yüzyılın ötesine bir pencere açar.[2]

---

1 Örneğin İbn 'Atâ'nın Cüneyd ve Cüreyrî'den ayrıldığı noktalar hakkında bkz. Gramlich, *Abu l-'Abbās b. 'Aṭā'*, Giriş bölümü, s. 4-8. İlk sûfîler arasındaki görüş farklılıklarını gösteren daha geniş bir tetkik için bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 1-18.

2 İbn Hafîf'in biyografisi bugün sadece, 8./14. yüzyılın başlarında İbn Cüneyd-i Şîrâzî'nin Arapça orijinalinden Farsçaya yaptığı tercüme halinde mevcuttur: Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Deylemî, *Sîretü'ş-Şeyhi'l-Kebîr Ebû Abdullah İbnü'l-Hafîf eş-Şîrâzî*, yay. Annemarie Schimmel, İntişârât-i Bâbek, Tahran, 1984 (Kitapta İbn Hafîf'in *el-Mu'tekadü's-Sağîr*'ine ve *Vasiyye*'sine de yer verilmiştir). Deylemî hakkında bkz. Gerhard Böwering, "Deylamī, Abu'l-Ḥasan 'Alī", *EIr* 7, s. 338-9. İbn Hafîf hakkındaki bundan sonraki değerlendirmeler büyük ölçüde Sobieroj'un *Ibn Ḫafīf*'ine dayanır. Sobieroj, İbn Hafîf'in biyografisinden ve *Kitâbü'l-İktisâd* adlı çalışmasından başka onun Sülemî'nin *Hakâ'iku't-Tefsîr*'inde geçen sözlerini ve bugüne ulaşmayan büyük hacimli *'Akîde*'sinden İbn Teymiyye'nin *Fetvâ'l-Hameviyye*'de yaptığı alıntıları kullanır. İbn Hafîf'in sadece Arapça orijinalinden yapılmış Farsça tercümeler biçiminde bugüne ulaşan diğer iki çalışması (bunlar belli ki Sobieroj'un elinde yoktu) Fâtıma 'Alâka tarafından tahkik edilmiştir: "Risâle-i 'Fazlü't-tasavvuf 'alâ'l-mezâhib' te'lîf-i Ebû Abdullah Muhammed ibn Hafîf", *Ma'ârif* 15, No. 1-2, 1998, s. 51-80 ve "Risâle-i 'Şerefü'l-fukarâ' te'lîf-i Ebû Abdullah Muhammed ibn Hafîf", *Ma'ârif* 16, No. 1, 1999, s. 98-132. (Bu iki eser, Sobieroj'un hazırladığı İbn Hafîf'in eserleri listesindeki (s. 305-12) sırasıyla 18. ve 15. çalışmalardır.)

İbn Hafîf ile ilgili tüm bulguların titizce incelenmesi, bu mühim kişi hakkında kabul görmüş inanışların pek çok unsurunu değiştirir. Örneğin, ikincil literatürdeki yaygın görüşün aksine, İbn 'Atâ ve 'Amr b. Osmân'dan da etkilenmiş olmakla birlikte, İbn Hafîf'in asıl hocasının Hallâc değil, Rüveym olduğu anlaşılmaktadır. Görünüşe bakılırsa, İbn Hafîf bir zamanlar Hallâc'a vefa borcu olduğunu düşünüyordu; nitekim Hallâc Bağdat'ta ev hapsindeyken onu ziyaret etmişti. Ama sonradan, özellikle umuma yönelik provokatif sözlerinden dolayı açık bir şekilde eleştirdiği bu tartışmalı sûfîden kendisini uzaklaştırdı.[3] Talebelerine göre İbn Hafîf'in "örnek almaya layık" görüp tavsiye ettiği beş hoca, Muhâsibî, Cüneyd, Rüveym, İbn 'Atâ ve 'Amr b. Osmân'dı. İbn Hafîf o dönemde Tüsterî'nin halkasındaki en mühim kişi olan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim'i reddediyordu; çünkü İbn Sâlim de Bâyezîd-i Bestâmî'yi reddediyor, ayrıca İbn Hafîf, İbn Sâlim'in dünyanın ebedi olduğunu vaaz ettiğini düşünüyordu. Fakat İbn Hafîf açık bir şekilde Tüsterî'ye yakınlık da duymaktaydı.[4] İbn Hafîf semâ hususunda katiyetle mesafeli bir tutum benimsedi ve onun muhtemelen, çetrefilli bir konu olan "müşahede" (Allah'ın güzelliğini mahlukatta keşfetme) konusunda da aynı ölçüde temkinli bir yaklaşımı vardı.[5] Fıkhî konularda Şâfiî mezhebini takip etmekle birlikte, hocası Rüveym'in bağlı olduğu mezhep olan Zâhirîlik ile de yakından ilgilenmekteydi. Dahası, gençliğinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den ders almış olmasına karşın, her yerde Şâfiîlerin tedrici olarak kelâmî konulardaki yaklaşımını belirleyen doğuş sürecindeki yarı-rasyonalist Eşarîliğe çok az sempati duydu. İbn Hafîf, kelâma güvenmeyen, bilhassa rasyonalist Mutezile'den hoşlanmayan ve İslâm'ın kutsal kaynaklarına, yani Kur'ân'a ve hadis olarak anlaşılan sünnete bağlı kalmak adına spekülatif mantık yürütmeden sakınan bir hadisçiydi.[6] Politik olarak Bağdatlı hocaları gibi pasif bir tutum içinde oldu. Sahip olduğu politik nüfuz sayesinde Şîraz'da Hallâc taraftarlarını büyük ihtimalle koruduğu şeklindeki eski iddiaları destekleyecek hiçbir kanıt yoktur.[7]

İbn Hafîf dönemindeki sûfî cemaatleri incelemek için onun kılavuzluğuna başvurduğumuzda, kendisinin "hadisçi" bir sûfî olarak istisnai olmak-

3 Bkz. Deylemî, *Sîret*, s. 93-103. İbn Hafîf'i Hallâc-ı Mansûr taraftarı olarak gören ilk araştırmacılar, Massignon, Vadet ve Schimmel'dir.

4 Böwering, *Mystical Vision*, s. 93-4; Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 137.

5 Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 173-5; Deylemî, *Treatise*, xxxvi-xl (mütercimin önsözü).

6 Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 243-8 (kıyaslayın, İngilizce özet bölümü, s. 496); Sobieroj, "Mu'tazila and Sufism", s. 77-81. Sobieroj bu makalede İbn Hafîf'in Eşariyye'ye karşı tutumu hususunda daha iyimser görünse de, kitabında İbn Hafîf'in gelenekçi duruşu hakkında bir araya getirdiği kanıtlar katidir; kıyaslayın, Deylemî, *Treatise*, s. xxx-xxxiv.

7 Bu tür iddialar için örneğin bkz. Jean-Claude Vadet, "Ibn Khafîf", *EI* 3, s. 823-4.

tan çok temsilci bir örnek olduğu görülür. Nitekim Şîraz'da ve başka yerlerde, sûfî olan Hanbelîler vardı. Bunlar arasında İbn Hafîf'ten hadis rivayet eden iki kişi, sonradan ünlü Hanbelî sûfî Abdullah-i Ensârî'nin hocası olmuşlardı. İsfahan ve Şîraz'da birçok sûfî –ki bunlardan bazıları büyük ihtimalle Şâfiî idiler– hem sûfîlere hem de hadis ulemasına düşman olan akılcı Mutezilîlere karşı, hadisçi Hanbelî ve Zâhirîler ile aynı safa geçmiş görünüyorlar. 4./10. yüzyılın başlarında İsfahan'daki en önemli sûfî Ali b. Sehl'di (ö. 307/919-20). Kendisi, Cüneyd'in hayranlığını kazandığı söylenen ve ünlü muharrir Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) büyük babası olan Muhammed b. Yûsuf b. Ma'dân el-Bennâ'nın (ö. 286/899) talebesiydi. Ali b. Sehl, Cüneyd ile yazışıyordu ve 'Amr b. Osmân el-Mekkî'ye de yakındı. Şehirde ünlü zâhit Ebû Türâb en-Nahşebî'nin (ö. 245/859) öğrencileri ve dostları da bulunmaktaydı. Ebû Türâb, en-Nahşebî nisbesinin gösterdiği üzere (Nahşeb, Mâverâünnehir'deki Nesef şehrinin diğer adıdır) doğudan gelmeydi, ama yetişkinlik dönemini Irak ve Cibâl'de geçirmişti. Zû'n-Nûn gibi, Bağdat sûfîliği öncesinde tasavvufa yön ve şekil veren dönemin belli başlı zâhitlerinden biri olmuştu.[8] "Rasyonalist" Mutezilîler; hadisçilere, sûfîlere ve zühtçülere karşı Zeydîler ile aynı safa geçerken, İsfahan sûfîlerinin de hadisçi ve zühtçü Hanbelî ve Zâhirîler ile yakından ilişkili oldukları anlaşılıyor. Yarı-rasyonalist Eşarîler ise tamamen azınlıkta kalmışlardı. İsfahan'ın Reyy ile yakın bağları vardı. Reyy şehrinin başlıca sûfîsi, Ebû Türab ve Zû'n-Nûn'dan ders almış olan Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'ydi (ö. 304/916-17).[9]

Şîraz'da, İbn Hafîf'in tekkesi de (*ribât*) dâhil olmak üzere en az yedi farklı sûfîlik merkezi vardı ve –bir kısmı kadın olan– sûfîlerin sayısı binlerle ifade ediliyordu. Bunların birçoğu, başta Cüneyd ve Rüveym olmak üzere Bağdat sûfîlerinin talebeleriydiler; ancak kendi aralarında, bilhassa Şiblî'nin bıraktığı miras etrafında farklı gruplara ayrılmışlardı. Şiblî'nin Şîraz'da, aralarında Nişaburlu Ebû Hafs'ın bir talebesi olan Ebû Müzâhim'in de (ö. 345/956) olduğu önemli muhalifleri vardı. Ebû Müzâhim'in yoksulluk ve mistik deneyimin sözlü olarak ifade edilmesi konularında Şiblî ile olan tartışmaları meşhurdu. İbn Hafîf bu tartışmalarda Ebû Müzâhim'den yana oldu. İbn Hafîf'ten önceki kuşakta Şîraz'daki en önemli sûfî, Ebû Muhammed Ca'fer-i Hazzâ'ydı (ö. 341/952-3). Ebû Muhammed, hem Cüneyd ile hem de

8 Nahşebî hakkında bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 325-44.
9 Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 111-26; el-Bennâ ve Ali b. Sehl hakkındaki kaynakların listesi için bkz. Nasrullâh Pûrcevâdî, "Ebû Mansûr-i İsfahânî: Sûfî-i Hanbelî", *Ma'ârif* 6, No. 1-2, 1989, s. 67-8, anılan sıraya göre dn. 110. ve 117.

Tüsterî'nin talebelerinden olup Basra'da hocasının cemaatinin başına geçmiş bulunan Ebû 'Amr-i İstahrî (ö. 283/896/7) kanalıyla Tüsterî ile bağlantılıydı. Hazzâ aynı zamanda Şîraz'da kendisini ziyarete gelen Şiblî'ye hocalık da yapmıştı. Buna rağmen Şiblî'nin talebelerinin şehirde zor zamanları oldu ve aralarından Ebû Bekir et-Temestânî (ö. 340/951-2) Şîraz'ı terk etmek ve sonunda Melâmetiyye'ye intisap edeceği Nişabur'a gitmek zorunda kaldı.[10]

Bağdat sûfîlerinin talebesi olmuş şu yedi öğrenci, 4./10. yüzyılın başlarında yaşamlarını *mücâvir* (Mekke'ye yerleşen ya da bir süre burada ikamet eden kişi – ç.n.) olarak *el-Mescidü'l-Harâm* civarında sürdürdüler ve biri hariç hepsi burada vefat ettiler: Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Müzeyyin es-Sağîr (ö. 328/939-40), Ebû Ca'fer Müzeyyin el-Kebîr (Bağdat veya Mekke'de vefat etmiştir), Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kettânî (ö. 322/934), Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed en-Nehrecûrî (ö. 330/941-2), Ebû 'Amr Muhammed b. İbrahim ez-Zeccâcî (ö. 348/959-60), Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Murta'iş (ö. 328/939-40, Bağdat'ta) ve Ebû Sa'îd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952-3). Öyle görünüyor ki bu kişiler, Ebû'l-Hüseyin Ali b. Ca'fer es-Sîrevânî es-Sağîr (ö. 396/1005-6, ileri bir yaşta) ve Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Cehdem el-Hemedânî (ö. 414/1023) gibi başka isimlerle birlikte, *mücâvir* olarak yaşama üzerine dayalı –büyük bir olasılıkla zühtçü çevrelerden adapte edilmiş– bir sûfîlik geleneği başlattılar.[11]

Başka yerlerdeki manzara, kaynakların Suriye'deki Sûr ve Remle, Irak'taki Bağdat ve Basra, Fârs'taki Beyzâ ve Hûzistân'daki Sûs şehirlerinde

---

10 4. yüzyıldaki Şîrâz sûfîliği hakkında bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 152-84. Kadınlar da dâhil olmak üzere şehirdeki sûfîlerin sayısı hakkındaki haber için bkz. et-Tenûhî, *Nişvârü'l-Muhâdara*, 3, yay. 'Abbûd eş-Şâlcî, Kahire, 1392/1972, s. 227 vd.; bu bölümden bir pasaj Sobieroj tarafından tercüme edilmiştir: "Mu'tazila and Sufism", s. 79-80. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (daha az olasılıkla, el-Mukaddesî)'nin Şîrâz'da 375/985 yılında tamamladığı *Ahsenü't-Tekâsim* adlı eserinde paylaştığı bir bilgi, Tenûhî'nin verdiği haberi destekler: bkz. *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, yay. M. J. de Goeje, Leiden, 1906, s. 439. Makdisî burada, Şîrâz'daki "sûfîlerin sayısının çok olduğunu, bunların Cuma namazından sonra camilerde zikir çektiklerini (*yükebbir*) ve minberden Peygamber'e salavat getirdiklerini" söyler: *Ahsenü't-Tekâsim*'den iktibas eden, J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 6. Sülemî'nin *Zikrü'n-Nisve*'sinde İbn Hafîf'in el-Vehetıyye Ümmü'l-Fazl adındaki mühim bir kadın müridinin bahsi geçmektedir: *Early Sufi Women*, s. 226-9.

11 Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 67-77 ve 128-34. Mekke'ye hicret eden bu kişiler hakkında bkz. Werner Ende, "Mudjāwir", *EI* 7, s. 293. Mekke'de aynı yerde yaşayan 300 *şeyh* ve *fukarâ* hakkında Kettânî'den nakledilen bir haber şurada geçer: Serrâc, *Lüma'*, s. 185 / *Schlaglichter*, s. 285 (72.5) (Gramlich bu sayıyı sehven 3000 olarak vermiştir); Laury Silvers-Alario, bunların hepsinin sûfî olduğunu, ama pek çoğunun büyük ihtimalle, Irak sûfîliği ile yakın bağlantısı olmayan zâhitler olduklarını iddia eder: "The teaching relationship in early Sufism: a reassessment of Fritz Meier's definition of the *shaykh al-tarbiya* and the *shaykh al-ta'līm*", *Muslim World* 93, 2003, s. 89.

bulunan sûfî tekkeleri (bunlar için kullanılan isim genellikle *ribât*tır) için yaptıkları tasvirlerle benzeşiyordu. İbn Hafîf'in ziyaret ettiği bölgelerdeki sûfîlerin hepsi de, seyahat ya da mektuplaşma yoluyla sürekli temas halinde kalarak birbirleriyle yakın bağlantılar kurdular.[12] Görünen o ki bunların ekseriyeti, ilk kuşak Bağdat sûfîleri ve ayrıca Basralı Tüsterî ile bağlantılıydılar ve özellikle Cüneyd ve Tüsterî'ye en önemli sûfî önderler olma payesi verdiler. Şîraz'da Ca'fer-i Hazzâ ve Suriye'de Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cellâ' (ö. 306/918-19) gibi daha mahalli kalan sûfîler, önemli etkilerde bulunmaya devam ettiler; ama Bağdat'ın ve bir ölçüde Basra merkezli sûfîlik ağının tesiri, şüphesiz ki had safhadaydı.[13] Sûfîlerin çoğu, dostluk bağları ve tedris ağı sayesinde birbirleriyle ilişki kurarken, kuşkusuz başkalarıyla gözle görülür hiçbir bağı olmayan bazı münferit sûfîler de vardı. Bunlardan biri olan Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî'nin (ö. 354/965 veya 366/977 civarı) şaşırtıcı bir örnek oluşturduğu görünüyor.

Nifferî, gizemli bir şahsiyettir. Memleketinin muhtemelen Aşağı Irak'taki Niffer şehri olması dışında hayatı hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Nifferî esasen, ona ait yazılardan oluşan iki derleme kitap ile tanınır: *Kitâbü'l-Mevâkıf* (*Duraklar Kitabı*) ve *Kitâbü'l-Muhâtabât* (*Nutuklar/Hutbeler Kitabı*). Her iki çalışma da belli ki Nifferî'nin soyundan gelen biri tarafından [belki de onun ölümünden sonra] derlenmiştir.[14] Kullandığı üslup ve dilden Nifferî'nin gerçekten de özgün bir sûfî olduğu açıkça görülmektedir. Nifferî'nin "benliğin yok oluşunun eşiğine" gelmişken şaşırtıcı bir şekilde ağzından dökülen coşku dolu sözler, mistik deneyimlerinde nasıl da Tanrı'nın ezici varlığını hissettiğini açığa vurur ki bu mistik deneyimlerde Allah Nifferî'yi özel tinsel bir merhalede durdurur ya da alıkoyar ve "sanki konuşan Kendisi değil de Nifferî'ymiş gibi" (*ghostly ventriloquism*) konuşur.[15] Gerçekten de Nifferî, Harrâz'ın ustalıkla tasvir ettiği, mevcut tek gerçek öznenin

12 Florian Sobieroj, şu çalışmada Fars'taki (Beyzâ, Kâzerûn ve Şîrâz) ribâtlar arasındaki yakın ilişkiyi göstermiştir: "Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī", *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 51, 1997, s. 651-71.

13 Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 111-210. Sûs şehrindeki sûfîlerden söz eden bir kayıt için bkz. Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'inden iktibas eden, Trimingham, *Sufi Orders*, s. 7.

14 Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār Niffarī (Nifferî), *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Muhammad Ibn 'Abdi'l-Jabbār al-Niffarī*, Arapça metin ve İngilizce tercümesi, ed. ve çev. Arthur J. Arberry, Luzac & Co., Londra, 1935. Nifferî'ye ait başka eserlerin tahkikine şurada ulaşılabilir: *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans / Nusûs Sûfiyye Gayru Menşûre*, ed. Paul Nwyia, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1973, s. 191-324.

15 Alıntı yeri: Sells, *Early Islamic Mysticism*, anılan sıraya göre, s. 282 ve 283. Bu kitapta altı "hal" hakkında yeni tercümeler bulunmaktadır; bkz. s. 284-301.

kudretinin sûfînin öznelliğini çiğneyip tümüyle üzerini kapattığı aşama olan Allah ile en yüksek ünsiyet mertebesine örnek teşkil eden bir sûfî görüntüsü veriyor. Nifferî'nin mistik tasavvurunun binyılcı (*chiliastic*) beklentilerle dolu olup olmadığını bilmek imkânsız olsa da, yazılarında ifade etmeye çalıştığı Tanrı'nın somut varlığı, sözlerine belirgin biçimde apokaliptik bir ton kazandırmıştır. Nifferî'nin düşünceleriyle ondan önceki ya da çağdaşı olan başka mistiklerin düşünceleri arasında bazı paralellikler (örneğin, onun "eğer günahlarından kurtulursan, cehaletinden kurtulursun; eğer günahlarına geri dönersen, Rabbini unutursun" sözleri, Cüneyd'in tövbe hakkındaki düşünceleriyle örtüşür) saptanabilirse de, bu tür benzerliklerin, başka mühim sûfîlerin Nifferî'yi doğrudan etkilediğini gösteren kanıtlar olduğu izlenimi oluşmaz.[16] Nifferî, kelimenin tam anlamıyla nevi şahsına münhasır bir kişiydi.[17]

Bu dönemde Nifferî gibi başka münferit sûfîlerin yaşamış olma ihtimali bulunsa da, çoğu sûfî, onları diğerlerine bağlayan bir ilişki ve eğitim ağının parçasıydı. Genel olarak bakıldığında Bağdat'a uzanan bağlantıların hâkimiyeti, her yerde apaçık bir şekilde görülmekteydi ve bu durum, 4/10. yüzyıl boyunca Bağdat usulü sûfîliğin sağlam kökler geliştirdiği Horasan ve Mâverâünnehir için de giderek daha geçerli hale geldi.

HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR

Sûfîliğin Horasan'a, özellikle de Horasan'ın en büyük şehri olan Nişabur'a sirayet etmesi, buradaki gelişimi ve en sonunda, bölgede ortaya çıkan mistik bir hareketi (Melâmetiyye) kendine katması, ilim çevrelerinde oldukça ilgi çeken konular olmuştur. Bu konular hakkında, gerek sûfîlikle ilgili gerekse sûfîlik dışı kaynaklardan ilgili kanıtlar toplanmıştır.[18] Yerel Horasan tarihçiliğin-

---

16 Nifferî'nin sözlerinin alındığı yer: Sells, *Early Islamic Mysticism*, s. 292.

17 Nifferî hakkında daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Arberry'nin tahkik ve tercümesini yaptığı *Mawāqif and Mukhāṭabāt*'daki giriş yazısı, s. 1-26; Nwyia, *Exégèse coranique*, s. 348-407. İki "hal", sırasıyla şu çalışmalarda analiz edilmiştir: Michael A. Sells, "Bewildered tongue: the semantics of mystical union in Islam", ed. Moshe Idel ve Bernard McGinn, *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, Macmillan, New York, 1989, s. 108-15 ve Renard, *Knowledge of God*, s. 27-8.

18 En dikkate şayan sûfî kaynakları arasında Horasanlı meşhur sûfî Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) başta biyografik sözlüğü *Tabakâtü's-Sûfiyye* ile Melâmetiyye hakkında kaleme aldığı *Risâletü'l-Melâmetiyye* olmak üzere birçok eseri ve Ebû Nasr es-Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma'* adlı kitabı bulunur. En önemli sûfîlik-dışı kaynaklar ise el-Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1135) *Târîhu Nîsâbûr*'u ve bunun Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1135) tarafından yazılan zeyli *es-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr*'dur. Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* [Harvard University Press, Cambridge, MA, 1972] adlı kitabını, bu iki çalışma üzerine inşa etmiştir.

de adbilime dayalı araştırmalarda, "sûfî" teriminin kullanımında ani bir artış olduğu ileri sürülür. Buna göre, daha önce bu bölgede kullanılmadığı anlaşılan "sûfî" terimi, Horasan'da ilk kez, Nişabur'da yaşayan beş dinî şahsiyeti isimlendirmek üzere 4./10. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Yüzyılın sonunda bu sayı, kaynaklarda adı geçen, aynı şehirdeki toplamda yaklaşık 100 zâhit ve mistik içinde kırk altıya çıkmıştır. Bu artış, şüphesiz Nişaburlu mistik ve zühtçüler arasında, sûfîlerin sayısal üstünlüğüne değilse bile giderek büyüyen varlıklarına işaret eder.[19] Öte yandan hem sûfîlikle ilgili hem de sûfîlik dışı kaynaklar, muhtemelen 298/910'dan önce Horasan'a göç etmiş ve Merv'e yerleşmiş olan Ebû Bekir el-Vâsıtî'yi (ö. 320/932'den sonra) tartışmasız Irak kökenli ve "Bağdat-yönelimli" ilk sûfî olarak tanımlamamıza izin verir; her ne kadar ondan önce Ebû Hamza el-Horâsânî (ö. 293/903) buraya gelmiş olsa da.[20] Vâsıtî'nin görünüşe bakılırsa fazla talebesi yoktu; ama tek gerçek öğrencisi Ebû'l-'Abbâs el-Kâsım b. el-Kâsım es-Seyyârî (ö. 342/953-4) Merv ve civarında hocasının öğretilerine dayanan bir cemaat teşkil etmeyi başardı. Bu cemaat, kanıtların varlığını son kez doğruladığı 5./11. yüzyılın ortalarına kadar, bir yüzyıldan daha fazla bir zaman ayakta kaldı.[21] Vâsıtî gibi batıdan, yani Irak ve Suriye'den doğuya gelmiş başka kişiler de vardı. Örneğin Ebû Ali Memşâd ed-Dîneverî'nin (ö. 299/911-12) bir talebesi olan Ebû İshâk Şâmî, Herat yakınlarındaki Çişt köyüne yerleşmiş ve burada talebesi Abdâl-i Çiştî (ö. 355/966) ve onun soyundan gelenlerin çabalarıyla serpilip gelişen bir sûfî cemaati kurmuştu.[22] Bütün bunlara rağmen, Horasan'da sûfîliğin gelişimini, bölgenin batısından buraya doğru gerçekleşen bir sûfî akınının ne-

---

19 Bu sayılar Jacqueline Chabbi tarafından *Târîhu Nîsâbûr*'dan çıkarılmıştır; bkz. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurāsān", *Studia Islamica* 46 (1977): 29-38 ve 64. Aynı bilgileri biraz farklı bir şekilde sunan bir tablo için bkz. Bulliet, *Patricians*, s. 41.

20 Gramlich, Vâsıtî'nin hocası Cüneyd ile olan yazışmalarını (ö. 298/910) Cüneyd ölmeden önce Horasan'a taşınmış olduğunun kanıtı olarak gösterir: *Alte Vorbilder*, 2: 267. Chabbi de, Vâsıtî'nin Hirî'nin talebeleri ile yaptığı bir sohbete dayanarak, onun Hirî'nin vefatından sonra, yani aynı şekilde 298/910 yılında Nişabur'a ve oradan Horâsan'a gitmiş olması gerektiğini düşünür: "Remarques", s. 62-3 ve ayrıca 32-3. Gramlich'in yürüttüğü mantık daha uygun görünüyor. Burada Vâsıtî'nin Mâverâünnehir ile ailevi bağlatıları olduğunu da belirtmek gerekiyor. Şöyle ki; babası Fergânâlı olan Vâsıtî bu nedenle İbnü'l-Fergânî olarak tanınıyordu. Bu sûfî hakkında kapsamlı bilgi ve değerlendirme için bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 2: 267-411; Laury Silvers-Alario, *Tawḥīd in early Sufism: the life and work of Abū Bakr al-Wāsiṭī* (d. c. 320/932), (Yayınlanmamış Doktora Tezi, SUNY Stony Brook, 2002); bu çalışmayı görmedim. Ebû Hamza el-Horâsânî hakkında bkz. B. Reinert, "Abū Ḥamza Ḵorāsānī", *EIr* 1, s. 295.

21 Seyyârî hakkında bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 2: 413-50; etrafında toplanan cemaat hakkında bkz. Hücvîrî, *Keşf*, s. 323-33 / *Revelation*, s. 251-2.

22 Mutiul İmam, "Abū Esḥāq Šāmī", *EIr* 1, s. 280; Mutiul İmam, "Abdāl eštī", *EIr* 1, s. 175.

ticesi olarak değerlendirmek hata olacaktır.[23] Melâmetî şeyhleri Ebû Osmân el-Hîrî ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın bazı Horasanlı öğrencileri belki de daha yaygın bir duruma örnek teşkil ederler: Mesela Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/940), Ebû Muhammed el-Murta'iş (ö. 328/939, Bağdat'ta), Ebû 'Amr ez-Zeccâcî (ö. 348/959-60, Mekke'de), Mü'emmil b. Muhammed el-Cessâs (ö. 322/933-4) ve diğer birkaç kişi, aynı zamanda Bağdat sûfîleriyle de çalışmış ve böylece Irak sûfîliği ile Horasan Melâmetiyye'si arasında vuku bulan bir "kaynaşma"nın temsilcileri olmuşlardır.[24] Bu kaynaşmanın, Mâverâünnehirli hakîmler ve Batı İranlı ve Iraklı sûfîlerle olan temaslarından dolayı belki de Hamdûn Kassâr'ın saf Melâmetî görüşlerinden uzaklaşmış olan "mutedil" Melâmetîler Ebû Hafs el-Haddâd ve öğrencisi Ebû Osmân el-Hîrî ile birlikte gerçekleşmeye başlamış olması da mümkündür.[25] Her hâlükârda, diğerinden bağımsız şekilde geliştiği açık olan bu iki mistik yönelim, aynı zamanda ortak bir paydaya sahiptiler ve bu müştereklik herhalde birbirleriyle kaynaşmalarını kolaylaştırmıştı.[26] Bu iki akım, tabiatları gereği birbirleriyle bağdaşabilir olmalarının yanında, 3./9. yüzyılın ortalarından 6./12. yüzyıla kadar, İran'ın her yerinde muhtemelen en güçlü züht hareketi olan Kerrâmiyye'ye karşı ittifak kurmuş olabilirler. İbadet ve riyazeti sergileme, geçim için para kazanmanın yasak olması ve aktivist bir ruhla dinin vaaz ve tebliğ edilmesi prensipleri üzerine kurulu Kerrâmiyye'nin dışa-dönük takva anlayışı; sosyal olarak uyumlu, ekonomik olarak üretken ve dinî-ahlâki olarak müdahale karşıtı (*non-interventionist*) olan Melâmetîlerin içe-dönük takva anlayışına bütünüyle zıttı. Üstelik bu iki dinî hareket, farklı fıkıh mezheplerine bağlıydılar: Kerrâmîler büyük bir olasılıkla Hanefîliğe intisap etmişlerdi; Melâmetîler ise

23 Knysh, Massignon'un Horasan'a göç eden sûfîlerin çok yüksek ihtimalle, Hallâc'ın idam edilmesinden sonra başlatılan sûfî "avı"ndan kaçmakta oldukları görüşüne şüpheyle yaklaşır: *Short History*, s. 100. Massignon'un görüşü, Jacqueline Chabbi tarafından kabul görmüştür: "Réflexions sur le soufisme iranien primitif", *Journal Asiatique* 266, 1978, s. 46; burada, yine Massignon'un izinden giden Chabbi, yanılarak bir Hallâc taraftarı olarak gösterdiği Vâsıtî'ye atıfta bulunur. Knysh şüphe göstermekte haklıdır; çünkü Massignon'un iddiasını destekleyen hiçbir sahih kanıt bulunmamaktadır.

24 Hîrî'nin bilinen müritlerinin bir listesini veren Christopher Melchert, tasavvuf ile Melâmetiyye arasındaki bu kaynaşmayı ispat etmiştir: "Sufis and competing movements in Nishapur", *Iran* 39, 2001, s. 239-40; "kaynaşma" (*fusion*) kelimesi Melchert'e aittir. Kıyaslayın, Chabbi, "Remarques", s. 41, dn. 1; Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 599; Knysh, *Short History*, s. 96 (burada yazar, Hîrî'nin öğretilerinde zaten "sûfî ve Melâmetî gelenekleri arasında bir uzlaşma" sağlandığı tespitinde bulunur). Hîrî'nin bir talebesi olup Cüneyd ve Ali b. Sehl ile İsfahan'dan yazışan Mü'emmil hakkında bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 158.

25 Meier, "Khurāsān", s. 215-17.

26 Knysh, *Short History*, s. 97; Melchert, "Competing movements", s. 239.

Sevriyye mezhebine (Süfyân es-Sevrî okulu) bağlanmış gibi görünüyorlar.[27] Tüm bunlar ille de Nişabur Melâmetîlerinin Kerrâmîlere düşman olmasını gerektirmese de, şüphesiz ki Melâmetiyye ve Kerrâmiyye'nin birbirine zıt duruşlar sergilediklerini gösteren işaretlerdir. Horasan kökenli sûfî kaynaklar, Kerrâmiyye'den bir kez bile söz etmezler ve bu zâhitler hakkında tam bir sessizlik içindedirler. Bu sessizliği açıklamak kolay değildir, ancak Horasanlı sûfîler, kaynaştıkları Melâmetîlerden Kerrâmiyye'ye yönelik bu "görmezlik" tutumunu miras almış ve/veya basitçe, bariz şekilde iç derinlikten yoksun bir takva biçimi olarak algıladıkları Kerrâmiyye'ye ilgi duymamış olabilirler.[28] Neden ne olursa olsun, Horasan sûfîleri, benzeşim gösterdikleri Melâmetîlerin Kerrâmiyye'ye karşı sergiledikleri kuşkuculuğa ortak olmuşlardır.

Sûfîlik ile Melâmetiyye'nin kaynaşması, Şâfiîliğin Nişabur'da giderek genişleyen tabanı ve popülerliği ile el ele ilerlemiş gibi görünüyor. Şâfiîliğin yükselişinin nedenleri tartışmalı, ama sonucu bellidir: Şâfiîlik sivrildikçe, gelenekçiliğin (*traditionalism*) şehirdeki varlık şansı azalmış ve Şâfiîlik gelenekçi İslâm'ı büyük ölçüde yutup kendine katmıştır.[29] Irak sûfîliğinin egemenliği ve Melâmetiyye gibi yerel bir dinî akımla kaynaşması, şüphesiz bu gelişmeyle ilgili olup onun doğal bir sonucuydu ki bu kaynaşmada şehre henüz ulaşmış olan sûfîlik, gitgide baskın taraf haline geldi. Nişabur'daki çoğu sûfî Şâfiî mezhebindendi; dolayısıyla 4./10. yüzyıl boyunca şehirdeki çeşitli fıkıh okullarına ve mistik ekollere ait sayısal değerlerdeki değişimler, bu değişimler arasında açık bir şekilde neden-sonuç ilişkileri göstermek zor olsa da, bariz olarak birbiriyle bağlantılıydı.[30] Sebep her ne olursa olsun, şimdi açık bir biçimde Şâfiîliğe intisap etmiş olan sûfîler, Nişabur'da ve anlaşılan Horasan'ın başka birçok yerinde daha sesli ve daha görünür bir mistik hareket olarak zu-

---

27 Melâmetiyye ve Kerrâmiyye arasında yaşanan rekabetin sebebi hakkındaki en etkileyici izah Chabbi'den gelmiştir: "Remarques", s. 46-59. Melchert de bu konu üzerinde durmuştur: "Competing movements", s. 240-1; ayrıca bkz. Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 599-602. Mezhep bağlılıkları için bkz. Melchert, "Competing movements", s. 242-3; Sevriyye mezhebi söz konusu olduğunda, sadece Hamdûn el-Kassâr'ın bu mezhebe bağlı olduğu kanıtlanmış durumdadır.

28 Sûfîlerin Kerrâmiyye hakkındaki "sessizliği" için bkz. Chabbi, "Remarques", s. 67 vd.

29 Bulliet, *Patricians*, s. 28-46; Melchert, "Competing movements", s. 243 (bu çalışma, Bulliet'in konu hakkındaki görüşlerine dair bir değerlendirme de içerir). Şâfiîliğin genel mahiyette İran'da yayılması hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Persian Heritage Foundation, Albany, 1988, s. 27; Madelung burada H. Halm'ın şu çalışmasını esas almıştır: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1974, s. 15-154.

30 Margaret Malamud'a göre, "tasavvufun yayılması, onunla Şâfiîlik arasındaki bağlantıyla alakalıydı": "Sufi organizations and structures of authority in medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26, 1994, s. 429.

hur ederken, Melâmetîler kendilerini ifşa etmeme prensiplerine bağlı kalıp kayıplara karıştılar. Daha sonraki sûfîlik tarihinde Melâmetiyye'ye özgü unsurların bariz şekilde varlıklarını devam ettirdikleri düşünülürse, sûfîliğin Melâmetiyye'yi "yutuşunun", 4./10. yüzyılda bu mezhebin artık yok olduğu değil, daha sonraki sûfî düşünce ve pratiğinin çatısı altında güçlü bir alt-akım biçiminde varlığını devam ettirdiği ("kaynaşma" terimi bu yüzden kullanılmıştır) anlamına geldiğini söylemek daha doğru olacaktır. Bu bağlamda, Şâfiî mezhebine bağlı sûfîlerin giderek artan popülaritesine cevaben, hepsi değilse bile bazı Melâmetîlerin Hanefîliğe geçiş yapmış ve bu mezhep içinde mistik bir yöneliş biçiminde varlıklarını devam ettirmiş olmaları ihtimali üzerine düşünmek çekicidir. Bu ihtimal, Melâmetiyye deneyiminin İslâm tarihinin daha sonraki seyrinde, başta Osmanlı İmparatorluğu ve Orta Asya olmak üzere özellikle Hanefîliğin hâkim olduğu kültürel muhitlerde sık sık yeniden ortaya çıkışını açıklayabilir.[31]

Kilit konumdaki bir sûfînin bıraktığı karmaşık miras, Nişabur'da sûfîler ile Melâmetîler arasındaki kaynaşmayı anlayabilmemizi güçleştirir. Söz konusu kişi, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'dir (325 ya da 330-412/937 ya da 942-1021) ki ona ait birçok çalışma bu fenomenin tarihi hakkındaki başlıca kaynakları oluşturur.[32] Sülemî'nin hem annesi hem de babası, Nişabur'un önde gelen Arap ailelerine mensuptular. Sülemî, gençlik döneminde dedesi Ebû 'Amr İsmâil b. Nüceyd'in himayesine girdi. İbn Nüceyd, bizzat Sülemî'nin ifadesine göre, Ebû Osmân el-Hîrî'nin bir müridiydi ve Cüneyd ile de bir yerlerde görüşmüşlüğü vardı. İbn Nüceyd Şâfiî mezhebine bağlı bir hadis alimi olarak şüphesiz ki torununun hadis eğitimine katkıda bulundu ve 366/976-7 yılındaki ölümüyle ona evi ve kütüphanesi de dâhil büyük bir miras bıraktı. Sülemî bu evi küçük bir dergâha (*düveyre*) dönüştürdü ve uzun yaşamının geri kalan kısmını bu evde eğitim vererek ve kitaplar yazarak geçirdi.[33]

Ne tuhaftır ki Sülemî'nin bir mürit olarak sûfîliğe giriş ehliyetinin kaynağı pek de belli değildir. Onun Eşarîliğe meyletmiş önemli bir Şâfiî fakih

---

31 Melâmetiyye'nin daha sonraki tarihi 6. bölümde ele alınmıştır.

32 Tarihleri Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî'nin (ö. 748/1374) *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*'sından [yay. Şu'ayb el-Arna'ût vd., Beyrut, 1996, 17: 247-55] çıkaran, Rkia Elaroui Cornell ed. ve çev. Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, Önsöz, 31. Zehebî'nin verdiği tarihler, Sülemî'nin kâtibi el-Haşşâb'tan (ö. 456/1054) alınan bilgiye dayanmaktadır.

33 İbn Nüceyd hakkında bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 454-7. Buradaki *düveyre* terimi, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhü'l-Bağdât*'ından (Medine baskısı, 2: 248) alınmıştır. Pûrcevâdî ve Massignon da terimden söz ederken bu kaynağa atıfta bulunmuşlardır: anılan sıraya göre, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin Sülemî, *Mecmû'a-i Âsâr-i Ebû Abdurrahmân Sülemî*, yay. Nasrullâh Pûrcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1369-72/1980-3, s. ix ve *Passion*, 2: 210.

olan Ebû Sehl es-Su'lûkî (ö. 369/980) tarafından resmen sûfîliğe kabul edildiği rivayet edilir. Su'lûkî, Horasan'ın "ilk" sûfîlerinden biri olan Ebû Ali es-Sekafî'nin talebesiydi; ama Bağdat'ta Şiblî ve Murta'iş ile de çalışmıştı. Ne var ki Su'lûkî'nin sûfîlikte kendi talebelerini yetiştirip yetiştirmediği belli değildir. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye* adlı çalışmasında ona yer vermemiştir.[34] Sülemî'nin Su'lûkî dışında, 340/951 yılından sonra Ebû'l-Kâsım en-Nasrâbâzî'den (ö. 367/977-8) başka bir *hırka* aldığı da söylenir. Şiblî'nin öğrencisi olup 330/942'de ondan icazet alan Nasrâbâzî, gerçek bir sûfî şeyhiydi; ancak Sülemî *Tabakâtü's-Sûfiyye*'de Nasrâbâzî'ye yer vermiş olmakla birlikte, okuyucularına onun elinden hırka giydiğine dair herhangi bir emare sunmaz.[35] Sonuç olarak, Sülemî'nin sûfîliğe intisap edişinin Su'lûkî ve Nasrâbâzî aracılığıyla olup olmadığı hakkında bir soru işareti bulunmaktadır.

Bütün bunlara rağmen, Sülemî birçok eserinde (kendisine atfedilen toplam 100'ün üstündeki çalışmadan yazma halinde bugüne ulaşan yaklaşık

34 Bkz. Subkî [*Tabakât*, (Kahire, 1324/1906-7), 3: 61] ve Zehebî'yi [*Siyer* (Beyrut, 1403/1983), 17: 251] kaynak gösteren Böwering, "Qur'ān commentary", 44, dn. 6. Bulliet bu konu hakkında bilgi vermez, sadece Sülemî'nin, Su'lûkî'nin Nişabur'da ikamet ettiği ve eğitim verdiği 337/949 ve 369/980 yılları arasında bir dönem öğrencilerinden biri olduğunu belirtir: *Patricians*, s. 115-17. Sülemî *Tabakâtü's-Sûfiyye*'de (s. 344) Su'lûkî'nin adını sadece bir kez, Şiblî'den söz ederken laf arasında zikreder. Eğer Su'lûkî'nin onun hocası olduğu varsayarsak Sülemî'nin ondan bu şekilde söz etmesi tuhaf görünecektir. Böwering [ve Massignon'un (*Passion*, 2: 210)] iddia ettiğinin aksine, Su'lûkî Hanefî değildi; el-Hanefî olarak isimlendirilmesinin nedeni Benû Hanîfe kabilesinden geliyor olmasıydı; bkz. Bulliet, *Patricians*, s. 115. Rkia Cornell de bu noktaya temas etmiştir: Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 33, dn. 56. Su'lûkî'nin sûfî bağlantıları hakkında bkz. Zehebî'nin *Târîhü'l-İslâm*'ını kaynak gösteren Melchert, "Competing movements", s. 240 ve 245, dn. 60.

35 Muhammed b. Münevver'in şu kitabı, Sülemî'ye Nasrâbâzî tarafından hırka giydirildiğini söyleyen en erken kaynakmış gibi görünüyor: *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd*, 1, yay. Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî, Mü'essese-i İntişârât-i Âgâh, Tahran, 1366/1987, s. 32 / *The Secrets of God's Mystical Oneness*, çev. John O'Kane, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA, 1992, s. 100. Muhammed b. Münevver bu olaya, Sülemî'nin sözde Ebû Sa'îd'e bir hırka hediye ettiğini anlatırken temas etmiştir. Ancak İbn Münevver, Ebû Sa'îd'in tasavvuf silsilesindeki yerini kanıtlamaya çalışırken fazlasıyla özgür davranmıştır. Nitekim Sülemî çalışmalarında Ebû Sa'îd'ten söz etmiş gibi görünmüyor; *Tabakâtü's-Sûfiyye*'de söz etmediğinden ise eminiz. Bu iddia hakkındaki şüpheler için bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 45. Bulliet'e göre Nasrâbâzî 340/951'den 365/976'ya kadar Nişabur'da ikamet etmiştir: *Patricians*, s. 150. Nasrâbâzî hakkında Bulliet (*Patricians*, s. 115-16) ve Gramlich'i (*Alte Vorbilder*, 1: 516; bu kaynak Nasrâbâzî hakkındaki birincil kaynakların en iyi listesini verir) kaynak gösteren Knysh, bu olayın 340/951 yılı civarında gerçekleştiğini söyler: *Short History*, s. 125. Ancak bu tarihte Sülemî on ya da on beş yaşındaydı. *Tabakâtü's-Sûfiyye*'deki muhtelif atıflar şüpheye yer bırakmayacak şekilde, Sülemî'nin, birlikte hac yolculuğu yaptıkları tahmin edilen Nasrâbâzî'yi "dinlemiş" olduğunu göstermektedir; ancak Sülemî Nasrâbâzî maddesinde (s. 484-8) bu hırka giydirme olayından bahsetmez. Öte yandan Sülemî *Zikrü'n-Nisve*'de, Nasrâbâzî'nin derslerini takip eden Ümmü'l-Hüseyin el-Kureyşiyye adındaki bir kadının onu "sözleriniz ne güzel, ahlâkınız ne iğrenç" sözleriyle eleştirdiğini nakletmekten çekinmez: *Early Sufi Women*, s. 224 ve ayrıca 34 (kitapta bu bağlamda iki kadın sûfînin daha isimleri geçer).

otuz kitap bulunup bunların birçoğu neşredilmiştir) sûfîliğin muteber bir temsilcisi olarak konuşur ve onun, ister erkek ister kadın olsun, sûfîlerin biyografilerini, sözlerini ve söylemlerini kaleme alırken gösterdiği özen, kendisini onlardan biri olarak gördüğünü kâfi derecede ispat eder. Onun kaleminden çıkan biyografik sözlükler *Tabakâtü's-Sûfiyye* (*Sûfî Tabakaları/Kuşakları* ya da *Sûfîlerin Sîretleri*) ve *Zikrü'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât* (*Kendini Allah'a Adayan Sûfî Kadınlar Üzerine*) ile öncü nitelikteki muhtasar sûfî Kur'ân tefsiri *Hakâ'iku't-Tefsîr* (*Kur'ân Tefsirinin Hakikatleri*), erken sûfîlik tarihinin başlıca kaynaklarıdır.[36] Sülemî'nin Su'lûkî ve Nasrâbâzî ile olan ilişkisinin tasavvufa girişindeki yeri ne olursa olsun, İbn Hafîf ve onun öğrenci halkasının bir mensubu olan Şîrazlı Ebû Abdullah Muhammed İbn Bâkûye ya da halk arasındaki adıyla Bâbâ Kûhî (ö. 428/1037) –ki o, Sülemî'nin vefatından sonra *hânakâh*ının idaresini üstlenecekti– başta olmak üzere, sûfîlerle kesin surette yakın ilişkileri vardı.[37] Sülemî'nin büyük bir sûfî şahsiyet olarak işgal ettiği konumdan şüphe duyulamaz.

Öte yandan Sülemî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye* (*Melâmetiyye Üzerine [bir] Risâle*) isimli başka bir eseri daha olduğunu belirtmek gerekiyor. Burada sadece övgü dolu sözlerle Nişabur'un bu "yerli" mistikleri hakkında oldukça ayrıntılı kayıtlar vermekle kalmıyor, aynı zamanda mukaddime bölümünde onları Allah'a giden yolda en yüksek mertebeye erişmiş kişiler olarak

---

36 Sülemî'nin eserleri hakkında bkz. Gerhard Böwering, "al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān", *EI* 9, s. 811b. Rkia Cornell, tahkik ve tercümesini yaptığı *Zikrü'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât*'a yazdığı önsözde, Zehebî'nin *Siyer*'ini kaynak göstererek Sülemî'ye kâtibi el-Haşşâb tarafından 700 eserin atfedildiğini aktarır: *Early Sufi Women*, s. 38; bu çalışmalar arasında *Sûfîler Arasındaki Erkek ve Kız Kardeşler* başlıklı kayıp bir kitap da bulunmaktadır (*a.g.e.*, s. 39). *Tabakâtü's-Sûfiyye* hakkındaki en yeni tetkik Mojaddedi'ye aittir: *Biographical Tradition*, s. 9-39. *Hakâ'iku't-Tefsîr* [ve genel olarak sûfî Kur'ân tefsirciliği] üzerine yapılan çalışmalara dair güncel bir bibliyografya şurada bulunur: Mohammad Rustom, "Forms of Gnosis of Sulamī's Sufi Exegesis of the Fātiḥa", *Islam and Christian-Muslim Relations* 16, No. 4, 2005, s. 327-44. Bir ayrı-basım göndererek makaleden beni haberdar ettiği için Rustom'a teşekkür borçluyum. Sûfî Kur'ân tefsirciliği için ayrıca bkz. Sands, *Sufi Commentaries*; Alexander D. Knysh, "Ṣūfism and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5, s. 137-59.

37 İbn Bâkûye hakkında bkz. M. Kasheff, "Bābā Kūhī", *EIr* 2, s. 293-4; Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 225-6. Belki de bir Hanbelî olan İbn Bâkûye, bugün elimizde bulunan Hallâc üzerine hazırlanmış bir derlemenin ve *Kitâbü Makâmâti'l-Meşâyih* başlıklı kayıp bir eserin yazarıdır. Bu son eser, İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'de kullandığı ana kaynaklardan biridir. Sülemî, öyle anlaşılıyor ki İbn Hafîf'le de görüşmüş ve ondan bilgi ve rivayet nakletmek için yazılı bir icazet almıştır; bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 214-15. Sülemî tüm zamanların en meşhur tasavvuf kitaplarından birinin yazarı olan Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'ye (465/1072) hocalık yapmış da olabilir; fakat Kuşeyrî'nin asıl hocası Nasrâbâzî'nin bir müridi olan Ebû Ali el-Dakkâk'tı (ö. 405/1015). Kuşeyrî muhtemelen ed-Dakkâk'ın ölümünden sonra Sülemî ile bağlantı kurdu; bkz. Subkî'yi kaynak gösteren Bulliet, *Patricians*, s. 152.

gösterip, "bâtınî hallerinin zâhirî davranışları üzerinde hiçbir iz bırakmamasına" (*lâ yü'essirü'l-bâtınü 'alâ'z-zâhir*) dayanarak rütbece *ma'rifet* ehlinden, yani sûfîlerden açık bir şekilde üstün tutuyordu.[38] Peki, Sülemî, Melâmetîlerin sûfîlerden üstün olduğunu iddia ederken samimi miydi? Ya da sadece aynı anda hem sûfîlik hem de Melâmetiyye'ye, çözüme ulaştıramadığı iki zıt bağlılık mı beslemekteydi? İki yorum da gerçeğe uygun değildir. Sülemî'nin, muteber temsilcilerini ağırlıklı olarak Irak kent kültüründen çıkarmış olan sûfîliğe olan bağlılığıyla Horasan'ın yerel mistik akımı Melâmetiyye'ye olan bağlılığı arasında hiçbir tezat görmediğini düşünmek daha makuldür. Sülemî, bilakis bu iki mistik ekolü özleri bakımından birbirinden farksız görmüş ve geniş yazın koleksiyonunda bunların tarihlerini birleşik bir mistik akım biçiminde sunmuştur. Aslına bakılırsa, Sülemî'nin bu iki mistik akımdan bir sentez yarattığı söylenebilir. Bu sentezde Melâmetiyye, Bağdat sûfîliğinde Horasan'ın sosyal olarak uyumlu mistiklerine oldukça benzerlik gösteren akımla, yani [örneğin Nûrî'nin halkası değil de] Cüneyd'in halkasıyla birlikte açık bir şekilde üstünlük atfedilen topluluk olarak karşımıza çıkar. *Tabakâtü's-Sûfiyye*'de bu durum son derece açıktır; Sülemî burada beş tabaka (nesil) halinde organize ettiği biyografileri sıralarken hiyerarşik bir düzen oluşturmuş, bu düzende Cüneyd ve talebeleri Cüreyrî, Şiblî ve İbnü'l-A'râbî'yi ayrıcalıklı bir mevkiye yerleştirmiştir. Ancak, Irak-tabanlı Sûfiyye ile ilgili kayıtlarını, kitaba belirli bir plan dâhilinde yerleştirmiş olduğu Melâmetî şeyhlerinin biyografileriyle dikkatli bir şekilde iç içe geçirmiştir; söz konusu Melâmetî şeyhleri ilk tabakada Ebû Hafs ve Hamdûn, ikinci tabakada Ebû Osmân, üçüncü tabakada Mahfûz b. Mahmûd en-Neysâbûrî, dördüncü tabakada Murta'iş, Sekâfî ve Abdullah b. Münâzil ve beşinci tabakada dedesi İbn Nüceyd'dir.[39] Toplam 103 kişinin biyografisini içeren *Tabakâtü's-Sûfiyye* böylece "Melâmetiyye tabakaları"nı da kapsamış olur. Sülemî, Irak'tan otuz dört, Horasan'dan yirmi beş kadın zâhit hakkında bilgi verdiği, toplam seksen kadın zâhidin biyografisini içeren *Zikrü'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât*'ta da aynı yöntemi izler.[40] Sülemî'nin tasavvuf ve Melâmetiyye'yi hangi ölçüde

---

38 Bkz. Sülemî, *Melâmetiyye*, s. 87. Honerkamp, Sülemî'nin yaptığı değerlendirmeyi şu sözlerle iyi bir şekilde özetler: "Sülemî bu risalede Melâmetiyye'yi dinsel hiyerarşinin zirvesine yerleştirir. Risalenin girişinde takva ehlini üç ana gruba ayırır: aşağıdan yukarıya doğru bir sıralama ile, zâhirîler/ ekzoterikçiler (*ehlü'z-zâhir*) veya şeriat bilginleri (*ulemâ'ü'ş-şerî'a*); sûfîler ya da ma'rifet ehli (*ehlü'l-ma'rife*) ve Melâmetiyye": Sülemî ve el-Hakîm et-Tirmizî, *Three Early Sufi Texts*, s. 104-5.

39 Sülemî'nin Bağdat sûfîliğini üstün tutması hakkında bkz. Mojaddedi, *Biographical Tradition*, s. 14-15 (alıntı: s. 17). Hamdûn'un baş talebesi Abdullah b. Münâzil için bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 2: 169-74.

40 Rkia Cornell'in Sülemî hakkındaki yorumlarına bkz. Sulamī (Sülemî), *Early Sufi Women*, s. 48.

kaynaştırmış olduğu, *Kitâbü Sülûki'l-'Ârifîn* (*Allah'ı Bilenlerin Yolu*) isimli kısa risalesinde çok daha barizdir. Eser, Sülemî'nin bu kaynaşmayı nasıl değerlendirdiğine dair açıklayıcı bilgiler de ihtiva etmektedir.

Kitâbü Sülûki'l-'Ârifîn, Kur'ân'da geçen "ilim sahipleri" anlamındaki *ûlü'l-'ilm* tabiriyle ilgili bir yorumla başlar (burada Sülemî 3: 18 ayetini ele almaktadır). Sülemî *ûlü'l-'ilmi* dört gruba ayırır: ilk iki grup "ekzoterikçiler/zâhirîler" olup bunlar ehl-i hadis ve fıkıh bilginleridir; diğer iki grup ise "ezoterikçiler" olup zâhitler ve hakikat ehlidir.[41] Sülemî'nin deyimiyle son grup, "kararlı bir şekilde tevhit hakkındaki gerçekler üzerine odaklanmışlardır, kendilerini [toplumdan] tecrit etmeden Allah'ı arayıp bulma yolunu gösterirler ve hallerin/mertebelerin anlamı üzerine konuşurlar; onlara *Sûfiyye* denir." Ancak daha sonra Sülemî, ilginç bir geçiş yaparak *'ârifûn* adında başka bir grubun daha bulunduğunu açıklamaya koyulur:

> [Allah ve beşeriyet arasındaki] yakınlık hakkında bilgi sahibi olan kişiler vardır. Onlar ... eşi benzeri olmayan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan [Allah] ile bir olurlar. Hakk'ın isimlerinin anlamlarını ve taşıdığı sıfatların gerçek mahiyetlerini bilirler. Onlar görünmeyen hakikatleri görmüş ve dünyevi istek ve endişelerden mahfuz kılınmışlardır. Dikkatlerini Hakk'ın hakikatlerine vermişler ve O'nda gerçeğe dönüştürülmüşlerdir. Âlem ile ilişkilerini koparmışlar, Hakk ile birleşmiş ve karışmışlar, O'nunla aralarındaki bağı tamamen ispatlamışlardır. Onlar ümmetin liderleridir. Başkalarının onların gerçekte nasıl insanlar olduklarını bilmeleri zordur; keza kendileri hakkındaki beyanları da anlaşılır değildir. Hakk ile olan yakınlıklarının ispatlanmış olması, makamlarını güçlendirir ve onlara gelip giden şeyleri (akıllarında ne olduğunu) sıradan insanlar keşfedemezler. Onlar Allah'ın [farklı] ülkelerdeki hücceti ve kullarının sığınağıdır.[42]

Sülemî'nin burada ilim sahibi olanlar arasında en üst mertebeye ulaşmış olan grubu (*ârifûn*) tasvir ederken kastettiği kişiler, hem Melâmetîler hem de seçkin sûfî şeyhleriydi. Risalenin geri kalan bölümünde (ki bu bölümün sadece beşinci grup olan mistik *'arifûn* topluluğunun sülûkuna ayrıldığı anlaşılıyor) mütemadiyen Horasanlıların görüşleriyle Iraklıların görüşlerini tefrik etmekle birlikte, bunları iki karşıt ekole ait görüşlermiş gibi sunma çabasına

41 Sülemî bu tür sınıflandırmalar yaparken şüphesiz daha önceki sûfîlerin ortaya koydukları yaklaşımlardan yararlanıyordu. Örneğin İbn Hafîf, Peygamber'in sünnetine uyanları hadis uzmanları, fakihler ve sûfîler olarak üçe ayırmıştı; bkz. 'Alâka, "Fazlü't-Tasavvuf", s. 54.

42 Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, yay. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, Arapça s. 155-69 (Türkçe s. 122-41) [alıntı: Arapça s. 156 (Türkçe s. 123)].

girmeden sıralamış olması bunun ispatıdır. Burada verilmek istenen mesaj açıktır: Horasanlı mistikler ve Iraklı seçkin sûfîler, pek çok konu hakkında farklı yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen hep birlikte tek bir *'arifûn* grubu teşkil ederler. Sülemî'nin Melâmetiyye'ye olan bağlılığıyla sûfîliğe olan bağlılığını uzlaştırma metodu, aralarındaki farklılıkları es geçmeden bunların birbiriyle tam bir uyum içinde olduklarını göstermekti. İki ekol arasında yaptığı sentezin, güçlü bir sentez olduğu ortaya çıktı ve bu sentez, sonraki dönemlerde sûfî düşünce ve pratiği içinde Melâmetî düşüncesinin devamlılığı açısından kalıcı bir etki bıraktı.

Tüm çağdaşları, Sülemî gibi Melâmetiyye'yi sûfîlik ile sentezlemeye ilgi duyuyor değildi. Tasavvufla ilgili en erken çalışmalardan biri olan *Tehzîbü'l-Esrâr* ([*Kalbin*] *Sırlarını Güzelleştirme*) isimli kitabın yazarı Ebû Sa'îd el-Hargûşî (ö. 406/1015 ya da 407/1016), yetmiş bölümden oluşan kitabın bir bölümünü Melâmetîlere ayırmış, burada onlarla sûfîler arasındaki farklılıkları izah etmişti. Hargûşî, Sülemî ile aynı sosyal altyapıyı paylaşıyordu: Nişaburlu Şâfiî bir hadis alimiydi ve hocaları arasında İbn Nüceyd ve Su'lûkî de vardı.[43] Hargûşî, sadece bir kez hac için memleketinden ayrıldığı anlaşılan Sülemî'den farklı olarak, muhtemelen 30 yıla yakın bir süre Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'da yaklaşık olarak 370 seyahat yaptı ve bir süre Mekke'de yaşadı. Nişabur'a döner dönmez burada bir medrese, bir dergâh (*hânakâh*) ve bir hastane kurdu ve hayatının geri kalanını meşhur bir vaiz ve hoca olarak geçirdi. *Tehzîbü'l-Esrâr*, onun bugüne ulaşan üç eserinden (diğer iki çalışmadan biri peygamberlikle ve özellikle de Hz. Muhammed'le ilgili derleme bir hadis kitabı, öbürü ise türünde Arapça yazılmış en eski örneklerden biri olan bir rüya tefsiridir) biridir ve bu kitabın başta Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma'* isimli çalışması (aşağıya bkz.) olmak üzere tasavvufla ilgili erken döneme ait diğer çalışmalarla tam olarak nasıl bir ilişkisi olduğu yakından incelenmeyi bekleyen bir konudur.[44] Hargûşî kitabın ikinci bölümünde yerini doğrudan Irak olarak gösterdiği tasavvufu ele aldıktan sonra, üçüncü bölümde dikkatini Horasan ve Melâmetîlere çevirir ve Sûfiyye ile Melâmetiyye arasındaki farklılıkları açık ve net ifadelerle özetler:

---

43 Hargûşî'nin biyografisi ve eserleri hakkında bkz. Ahmed Tâhirî-Irâkî, "Abû Sa'd-i Hargûşî", *Ma'ârif* 15, No. 3, 1999, s. 5-33. Bu makale, Arthur J. Arberry'nin şu iki çalışmasının üstüne çıkmış durumdadır: "al-Khargūshī", *EI* 4, s. 1074a ve "Khargūshī's manual of Sufism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19, 1938, s. 345-9.

44 Hargûşî'nin bazı sûfîlerin rüyalarına da yer verdiği için önem arz eden rüya kitabı hakkında bkz. John C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2002, s. 64-9, 76-7 ve 170-1.

> [Melâmetîlerle] Sûfiyye arasındaki farklılıklardan biri, Melâmetiyye'nin temellerinin bilgi üzerine, Sûfiyye'nin temellerinin ise [tinsel] haller üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Melâmetîler geçinmek için çalışıp para kazanmak üzerinde ısrar ederler, nitekim kendileri de çalışıp para kazanırlar. Oysa sûfîler, kazançlı işleri ısrarla reddedip çalışmazlar. Melâmetîler [ayırt edici] yamalı cübbeler giyinerek ve bunları üzerlerinde teşhir ederek ün kazanmaktan nefret ederler; sûfîlerinse buna meyilleri vardır. Ve Melâmetîler, sûfîlerin yaptığı gibi dans etmeyi (*raks*), semâyı, yüksek sesle haykırmayı ve [semâ esnasında] kendinden geçme numarası/taklidi yapmayı (*tevâcüd*) reddederler.[45]

Nişabur mistikleriyle Bağdat mistikleri arasındaki ayrılık noktaları hakkındaki bu samimi itiraf, iki akım arasındaki kaynaşmanın, Sülemî'nin bizi inandırmak istediği kadar pürüzsüz olmadığını ve aralarındaki farklılıkların büyük olasılıkla 4./10. yüzyıl ve sonrasında da devam ettiğini düşündürür. İki ekolün temsilcileri arasındaki çatlağın, *fütüvvet* geleneğine de yansıdığı görülür; dolayısıyla onların zanaatkârlıkla meşgul sınıflara ve kentli yoksullara yönelik birbirinden farklı tutumlarında bu çatlak müşahede edilebilir.

Özellikle 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda su yüzüne çıkan *fütüvvet* düşüncesinin sosyal açıdan taşıdığı anlamlar belirsizliğini koruyor olsa da, esasen zanaatkârlardan, işçi sınıflarından ve işsizlerden üye toplayan, genç erkeklerin oluşturduğu tüzel kurumlarla alakalı kentsel bir olgu olduğu hususunda çok az şüphe vardır.[46] Bu açıdan bakıldığında, Melâmetiyye hakkında ilk müstakil çalışmayı kaleme alan Melâmetiyye yanlısı Sülemî'nin, aynı zamanda *Kitâbü'l-Fütüvve* adını taşıyan, başlı başına fütüvvetle ilgili ilk münferit çalışmanın da yazarı olması anlamlıdır. Sülemî'nin *fütüvvet* hakkındaki kayıtları oldukça ruhani bir karakter taşısa da, genç erkeklerden müteşekkil birliklerin ve şehirde birbirlerine komşu olan insanların paylaştığı müşterek kültür hakkında fikir veren belirgin işaretler taşır ve Sülemî'nin bu kültüre gösterdiği ilgi, Melâmetîler ile kentli çalışan kesim arasındaki yakın bağların kanıtı olarak yorumlanabilir.[47] Nitekim Melâmetîler çalışmak üzerinde ısrar ettiklerinden, dinî öğretileri esnaf meslek etiğini açıkça tasdik ediyor ve bir önceki bölümde bahsedildiği üzere, muhtemelen Melâmetiyye'ye çoğunluk

---

45 Pûrcevâdî, "Menba'î kühen", s. 34. Pûrcevâdî'nin bu makalede gösterdiği üzere, Sülemî Melâmetiyye hakkındaki risalesini yazarken çok yüksek ihtimalle Hargûşî'nin eserini kullanmıştır. Daha Cüneyd zamanında semâ meclislerinde yüksek sesle zikir çekildiğini ve Cüneyd'in bunu tasvip etmediğini bildiren bir haber için bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 285 / *Schlaglichter*, s. 412 (101.1).

46 C. Cahen - F. Taeschner, "Futuwwa" ("Moğol-öncesi dönem" bölümü), *EI* 2, s. 961a-965a.

47 Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, Arapça s. 8-34, Türkçe s. 22-36. Bu işaretlerin müstakil bir çalışmada ayrıntılı olarak ele alınması gerekir.

itibariyle zanaatkârlar ve işçiler intisap ediyorlardı. Dolayısıyla Sülemî'nin *melâmet* ile *fütüvvet*i eşleştirmesi ne tesadüfî ne de şaşırtıcıydı.

Diğer, daha "pürist" sûfîler, Melâmetîlere ve onlarla ilişkili olan *fütüvvet* kültürüne karşı Sülemî'den daha az uzlaştırmacıydılar. Örneğin fıkıh ve kelâm ilmiyle uyumlu "saf" sûfîliğin mimarı ve Nişabur'da sûfî geleneğin Sülemî'den daha genç, ama daha ünlü bir temsilcisi olan el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) (4. Bölüm'de ele alınmıştır) tasavvuf hakkındaki müessir çalışması *er-Risâle*'de, (*er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*) Sülemî örneğini takip ederek Melâmetiyye'nin en önemli temsilcilerine biyografi bölümünde yer vermekle birlikte, *melâmet* konusunun işlendiği müstakil bir bölüm açmamıştır. Öte yandan, *er-Risâle*'nin tasavvufî ıstılahları ele aldığı son bölümünde ayrı bir başlık altında *fütüvvet*i ele almış, ancak burada *fütüvvet* kavramını sadece özüne, yani altruistik davranışa –özveri– indirgemek suretiyle tinselleştirmiştir.[48] *Fütüvvet* kavramına bu tür tinselleştirici bir yaklaşım, Nişabur'da daha önce görülmemiş bir şey değildi: İbn 'Atâ ve Cüreyrî'nin talebesi Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bûşencî (ö. 348/959-60) daha evvel *fütüvvet*i özgecilik (*altruism*) olarak yorumlamış ve onu 59: 9 ayetindeki "başkalarını kendilerine tercih etme" bahsi ile ilişkilendirerek bu yorum için Kur'ânî bir dayanak oluşturmuştu.[49] Bununla birlikte, Kuşeyrî'nin *melâmet*e itibar etmemiş olmasında ve *fütüvvet*i soyut bir bağlam içinde ele alışında, geçim meşgalesi olarak çalışmaya ekseriyetle derin bir şüpheyle yaklaşan ve nefsi terbiye etme uğraşını düalizm olarak görüp eleştiren "Irak-eksenli" sûfîleri, kentin üreten ve para kazanan sınıflarının çalışma etiğini benimseyen ve nefsin sıkı şekilde gözetim altında tutulmasını kişinin manevi gelişimi için tek sağlam metot olarak gören Melâmetîlerden ayıran çatlağa dair gizli bir işaret sezilebilir. Bu nedenle Nişabur'da bu iki mistik akımın kaynaşması, Sülemî'ye ait beyanların bıraktığı izlenimden çok daha karmaşıktır.

Melâmetiyye bilhassa Nişabur tabanlı bir olguydu. Horasan'da Mezopotamya sûfîliğinin yayılması ille de onunla yerel mistik hareketlerin bir karışımı biçimini almıyordu; bu yayılma daha ziyade, Mezopotamya sûfîliğindeki düşünce ve pratiklerin ithal edilmesi yoluyla gerçekleşmiş gibi görünüyor. Sûfîlik hakkında bugüne ulaşan en erken "araştırmalardan" biri olan Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *Kitâbü'l-Lüma' fî't-Tasavvuf* (*Tasavvuf Üzerine Parıltılar*) adlı eserini, büyük ihtimalle, Irak'ta şekillenmiş bir mistik ekolün Horasan gibi farklı bir kültürel muhite aktarılma-

48 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 472-9 /*Sendschreiben*, s. 319-25 (33.1-14).
49 G. Böwering, "Fūshanjī, 'Alī ibn Aḥmad Heravī", *EIr* 10, s. 230-1.

sı sürecine borçluyuz. Memleketi Tûs olan Serrâc, kitabın giriş bölümünde zamanının akıllı insanlarının gerçek sûfîleri, sûfîlere benzeyen, onlar gibi giyinen ve yanlış bir şekilde sûfî olarak isimlendirilen kişilerden ayırt edebilmeleri için gerçek sûfîlerin benimsedikleri ilkelerden haberdar olmaları gerektiğini söylüyordu. Ona göre tasavvuf konusuyla meşgul olan kişilerin sayısında süratli bir artış olmuş, birçok kişi sûfîleri taklit etmeye, sık sık onlardan söz etmeye, onlarla ilgili soruları cevaplamaya ve hatta onlar hakkında yazıp çizmeye başlamıştı. Ne var ki bu kişilerin yazdıkları, birtakım süslü ifadeleri kasıtlı olarak dikkat ve ilgi çekecek şekilde sunma alıştırmasından başka bir şey değildi ve bu yazılanların gerçek sûfîlikte hiçbir ciddi deneysel temeli bulunmamaktaydı; bu yolla sûfîler hakkında bilinenleri etkileyip değiştiren kişiler, çoğunlukla kişisel çıkar beklentisiyle hareket eden sosyal ve kültürel oportünistlerdi.[50] Tasavvufa ilgi artıyordu ve bu ilgi beraberinde onun gerçek mahiyeti hakkında geniş çaplı bir belirsizlik ve yalan yanlış bilgiler getirdi. Serrâc okuyucularına işte bu yüzden, anlamlı şekilde *Tasavvuf Üzerine Parıltılar* adını verdiği güvenilir bilimsel bir incelemede erken sûfî şeyhlerinin düşünce ve tatbikatını yansıtma girişiminde bulunduğunu söylüyordu.

Geriye dönüp bakıldığında, Serrâc'ın müstesna bir başarı göstererek amacına ulaştığı anlaşılıyor. Serrâc, belli ki sûfî şeyhleri ve müritleriyle görüşmek, onların yaşam ve doktrinleri hakkında doğru bilgi toplamak için Suriye, Irak ve Mısır'da uzun seyahatler yapmıştı. Örneğin, Bâyezîd'e atfedilen *şatahât*in ona ait olup olmadığını soruşturmak için Bestâm'a gitti. Serrâc sûfîliğe ilgi duyan birinin bir hoca ile çalışması gerektiğini düşünse de, görünüşe bakılırsa tek bir sûfî şeyhiyle yakın ilişki içinde olmamış, Bağdat, Şam ve Basra'daki mistik grupların önde gelen temsilcileriyle (Bağdat'ta Cüneyd, Nûrî, Rüveym ve Cüreyrî'nin talebesi olup geniş bir tasavvuf kütüphanesi bulunan Ca'fer el-Huldî; Şam'da Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ed-Dükkî, ö. 366/977 yılı dolayları; Basra'da Tüsterî-Sâlimiyye okulundan Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî, ö. 356/967) çalışma ilişkileri kurmuştu. Serrâc, toplam 200 kadar sûfî hakkında 39 sûfî otoritesinden ilk ağızdan bilgi toplamayı başardı.[51] Elindeki bulguları 157 bö-

50 Serrâc, *Lüma'*, s. 1-4 / *Schlaglichter*, s. 35-7 (0.1-6). Nicholson'un *Kitâbü'l-Lüma'* neşrinde yer almayan kısımlar (bunlar, Gramlich'in yaptığı Almanca tercümede 132.-137. bölümler arasında bulunur) A. J. Arberry tarafından şu başlıkla yayımlanmıştır: *Pages from the Kitāb al-Luma' of Abū Naṣr al-Sarrāj*, Londra, 1947.

51 Nicholson, bu kaynak kişilerin bir listesini hazırlamıştır: Serrâc, *Lüma'*, s. xiii-xxii. Serrâc'ın bir hoca ile birlikte çalışma hakkındaki görüşü için bkz. *a.g.e.*, s. 410 ve 417 / *Schlaglichter*, s. 573 (139.3) ve 581 (143.1). Gramlich'in önsözde (s. 15) ifade ettiği üzere, Serrâc'ın Murta'iş ile çalış-

lüm halinde okuyucularına sundu ve bu bölümleri, İslâm'da sûfîliğin yeri hakkında bir mukaddime ve sırasıyla; hal ve makamlar, Kur'ân'a bağlılık, Peygamber'i örnek alma, Kur'ân tefsiri, Peygamber'in sahabîleri, sûfî âdâbı, belirli konularda sûfîler arasındaki görüş farklılıkları, sûfîlere ait yazı ve şiirler, semâ, vecd, mucizeler ve kerâmetler, izaha muhtaç sûfî terminolojisi, şatahât ve tasavvufun özünde olmayan sapma ve yanılgılar konularını ele alan on üç "kitap" şeklinde düzenledi. Bu listeden de anlaşılacağı üzere, Serrâc, ne ihtilaflı ve polemik konusu olan hususlara değinmekten çekiniyor ne de kendi düşüncelerini ifade etmekten geri kalıyordu. Sonuçta tafsilat bakımından zengin olduğu kadar özünde de güvenilir, kapsamlı bir tasavvuf incelemesi ortaya çıktı.

Serrâc'a göre sûfîler, Müslümanlar arasında "Peygamber'in halifeleri" olarak isimlendirilmeyi gerçekten hak eden tek topluluktu. Nitekim sûfîleri mertebe bakımından hadisçilerden (*ehlü'l-hadîs*) ve fakihlerden (*fukahâ'*) daha yüksekte tuttu. Gerekçesi, her üç grubun da Kur'ân ve sünneti esas almasına rağmen, hadisçilerin ve fakihlerin ekzoterik/zâhirî bilgiyle yetinmeleri, sadece sûfîlerin dinin ezoterik/bâtınî gerçekleri hakkında deneyim yoluyla bilgi sahibi olmalarıydı (Serrâc şüphesiz rasyonalist kelâmcıları ve felsefecileri "ârif insanlar" *–ârifûn–* olarak görmüyordu, çünkü ilim konusunu işlerken onlara değinmemişti bile). Bununla birlikte Serrâc bazı sûfîlerin küçük ya da büyük hatalar (t. *galat*) yapabileceklerini kabul ediyordu. Zenginliğin yoksulluktan üstün olduğunu düşünenleri (burada Serrâc'ın aklından geçen şey şüphesiz, zenginliği tasvip eden İbn 'Atâ ile zenginlik karşıtı olan Cüreyrî'nin konu hakkında yaptıkları çok şiddetli tartışmaydı) ve riyazet ve uzlet hususunda aşırıya kaçanları, küçük hata yapan kişiler arasında gösterdi. Serrâc'ın zındıklığa eşdeğer kabul ettiği büyük hatalar ise bir hayli fazlaydı ve şunları kapsıyordu: dinî ahkâmı tanımama (sûfînin Allah'a ulaşması halinde artık O'na ibadet etmesine gerek olmadığı düşüncesi), dinde gevşeklik/serbestlik (kabaca bir tarifle, açık bir şekilde yasaklanmadığı sürece her şeyin helal olduğuna inanma), *hulûl*, Allah'ın bu dünyada gözle görülebileceği inancı ve insan ruhunun öncesiz ve sonrasız olduğu düşüncesi.[52]

---

mış olabileceğini söyleyen daha sonraki kayıtların aslı yoktur; böyle bir kayıt örneği için bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 1: 26 / *Secrets*, s. 91.

52 Sülemî, Serrâc'ın sûfîlerin hataları listesini benzer ama muhtasar bir şerh biçiminde kaynak göstermeden sonradan tekrar kayda geçirmiştir: *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Galatâtü's-Sûfiyye*, yay. Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî Mahmud, Câmi'atü'l-Kâhire, Kahire, 1405/1980, s. 175-99. Sülemî'nin çalışmasının intihal olduğu görüşü için bkz. Arthur J. Arberry, "Did Sulamī plagiarize Sarrāj?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, s. 461-2. Cevad Kureşî, master tezinde haklı olarak bu-

Serrâc'ın sûfîlerin düştükleri hataları ve sûfîlikten zendekaya sapma konusunu açık bir biçimde tartışmak istemesi, genellikle savunmacı bir teşebbüs olarak anlaşılsa da, aslında sûfîliğin İslâmî temellerinin sağlamlığına duyduğu güvenin net bir işaretiydi. *Kitâbü'l-Lümâ'* "kelimenin tam anlamıyla ne bir savunma (*apologia*) ne de ... baştan sona, sûfîliği müdafaacı bir yaklaşımla meşrulaştırma çabasıydı; bilakis ... mistisizmin İslâm toplumundaki dinî hayatın tam merkezinde uyumlu bir bütünleşme sağlamış olduğunu ileri süren ve bu hususta teminat veren bir beyandı."[53] "Heretik" aşırılıklardan sıyrılmış Irak-merkezli sûfîliğin ana unsurlarını dikkatli ve bütüne bakıldığında oldukça doğru şekilde betimlemesi, onun nispeten yeni ve dış kaynaklı bu mistik harekete ekseriyetle yabancı olan Horasanlı okuyucularına tasavvufî doktrinler ve uygulamalar hakkında kapsamlı bir değerlendirme takdim etme amacıyla gayet uyumludur. Serrâc'ın büyük bir sûfî şeyhi olmadığı kuvvetle muhtemeldir: Ne *Kitâbü'l-Lümâ'*a çok şey borçlu olan Sülemî ne de Kuşeyrî kaleme aldıkları biyografik sözlüklerde onun biyografisine yer vermemişlerdir. Serrâc'ın öğrencileri olduğunu söyleyen tek kayıt, ondan tam iki yüzyıl sonra yazılan ve yanlış şekilde onu Murta'iş'in müridi olarak tanıtan bir kaynakta geçer ve tamamen güvenilir değildir.[54] Dolayısıyla Serrâc, büyük ihtimalle bir mutasavvıf gibi yaşamış olsa da, bir sûfî şeyhinden ziyade sûfîlik üzerine çalışan bir alimdi ve tasavvufun otorite kaynakları arasında yer alan eseri, tasavvuf tarihinin ilk güvenilir araştırmacılarından biri olarak kendisine kalıcı bir şöhret kazandırdı.

Tasavvufun Mâverâünnehir'e yayılması, kökenlerine inmenin zor olduğu bir konudur. Bunun olası nedeni, sûfîlerin en azından 4./10. yüzyıla kadar geleneksel olarak Hanefîliğin ağır bastığı bu bölgede çok fazla ilerleme kaydedememiş olmalarıdır. Burada mistik düşünce ve tatbikat, söz konusu dönemde Semerkant ve Buhara gibi şehirlerde hâkimiyetini sürdüren "akıl-irfan" (*hikmet*) geleneğinin gerçek ve içkin bir parçası olarak mevcudiyet gösterdi. Mâverâünnehir'de, başka yerlerde olduğu gibi Hanefîlik teolojik bir bütünlük

---

nun doğru bir tespit olmadığını savunmuştur: *The Book of errors: a critical edition and study of Kitāb al-Aghālīṭ by Abū 'Abd Al-Raḥmān Al-Sulamī*, University of Georgia, Atina, 2002; edisyonun kendisini görmedim.

53 P. Lory, "Sarrāj, Abū Naṣr 'Abd Allāh b. Alī", *EI* 9, s. 95b. En son Knysh, *Kitâbü'l-Lüma*'ı apolojik bir çalışma olarak yorumlama örneği göstermiştir; bkz. *Short History*, s. 118-20.

54 Muhammed b. Münevver, Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın ilk hocası olan Ebû'l-Fazl-i Serahsî'nin (ö. 388/998'den sonra) Serrâc'ın bir talebesi olduğunu öne sürmüştür: *Esrâr*, 1: 26 / *Secrets*, s. 91. Ebû'l-Fazl hakkında bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 42-4. Serrâc'tan doğrudan bilgi ve rivayet nakleden en önemli isimler, Sülemî ve onun kanalıyla Kuşeyrî olmasına rağmen, Sülemî'nin Serrâc'ın kendi görüşlerini aktarmamış olması anlamlıdır.

arz etmiyordu; ama daha sonraları Hanefîlerin çoğunluğunun tercih ettiği itikat haline gelen Mâturîdiyye kelâm ekolü, ilk olarak Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944 civarı) tarafından Mâverâünnehir'de şekillendirildi. Tamamen rasyonalist olan Mutezilîlerle yarı-rasyonalist Eşarîlerin (Eşarîliğin kendisi de 4./10. yüzyılda teşekkül aşamasındaydı) ortasında bir yerde duran bu akılcı ekolün başlangıçta tasavvufa karşı daha az hoşgörülü olup olmadığı belli değildir. Ancak tasavvufun bölgedeki Hanefîlere kesin olarak "tanıtıldığını" biliyoruz; çünkü bugüne ulaşan ilk sûfî kaynaklarından biri olan *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (*Ehl-i Tasavvuf Mezhebinin Tanıtımı*) Hanefî muhaddis Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380'ler/990'lar) tarafından Buhara'da kaleme alınmıştır.[55]

Ne yazık ki Kelâbâzî'nin hayatı hakkında fazla şey bilinmemektedir ve mevcut çalışmaları (*et-Ta'arruf*'tan başka bir de hadis şerhi kaleme almıştır) yerel ortam hakkında önemli işaretler sunmaz. Üstelik Serrâc haricinde çağdaşı olan hiçbir sûfî otoritesinden bahsetmez ve sûfîlerle ilgili haber ve rivayetleri doğrudan sadece tek bir kişiden, Cüneyd ve İbn 'Atâ'nın müridi Ebû'l-Kâsım Fâris b. İsâ ed-Dîneverî'den (ö. 340/951'den sonra) "duyduğunu" ifade eder; bu bakımdan Kelâbâzî'nin "bilimsel" etkinliklerini sadece tasavvufa ilgi ve merak duyan biri olarak devam ettirdiği söylenebilir.[56] Kelâbâzî'nin Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lümâ'* adlı çalışmasını iyi bildiği bellidir; nitekim *Kitâbü'l-Lümâ'* ile *et-Ta'arruf*'un giriş bölümleri arasında bir benzerlik söz konusudur. Ne var ki Kelâbâzî kitabın hiçbir yerinde ne kendisine hocalık yapmış herhangi bir sûfî şeyhin adını zikreder ne de kullandığı herhangi bir yazılı kaynağın ismini verir. Kelâbâzî'nin tasavvufu çoğunlukla yazılı kaynaklardan öğrenmiş olduğu ve hayatta olan herhangi bir sûfî hocaya özel bir tabiiyeti olmadığı izlenimine kapılmamak elde değildir. Ne de olsa Mâverâünnehir'de Bağdat sûfîliğinin temsilcileri muhtemelen hâlâ sayıca çok azdılar. Elbette burada onlara hiç rastlanmıyor da değildi. Örneğin Herat'lı meşhur Hanbelî sûfî Abdullah-i Ensârî'nin (396/1006-481/1089) babası Ebû Mansûr'un, oğlunun doğumundan önce Şerîf Hamza 'Akîlî adlı bir sûfî şeyhinin müridi olarak gençliğinde birkaç yıl Belh'te kaldığını ve burada başka sûfî musahipler de edindiğini biliyoruz.[57] Öte

---

55 Kelâbâzi hakkında kısa fakat güncel bir inceleme için bkz. W. Madelung, "Abū Bakr Kalābāḏī", *EIr* 1, s. 262-3. Bu noktada Tirmizî'nin de bir Hanefî olduğunu belirtmekte fayda var.

56 Faris hakkında bkz. Chabbi, "Réflexions", s. 45, dn. 25; s. 46, dn. 45 ve 46; Massignon, *Passion*, 2, s. 198-202.

57 S. de Laugier de Beaurecueil, "Abdallāh al-Anṣārī al-Heravī", *EIr* 1, s. 187. Abdullah-i Ensârî *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sinde babası Ebû Mansûr'dan söz etmektedir; bkz. *Tabakâtü's-Sûfiyye*'den seçme bölümleri İngilizce'ye tercüme eden, Farhādī, *Anṣārī*, s. 54.

yandan Bağdat'ta Mimşâd ed-Dîneverî'nin (ö. 299/912) talebesi olmuş Ebû İshâk isimli Suriyeli bir sûfînin (ö. 329/940-1), Amu Derya'nın ötesinde değil, hâlâ Orta Asya sınırları içinde, Herat'ın doğusundaki Çişt şehrinde, Ebû Ahmed Abdal'ı (ö. 355/966) tasavvufa intisap ettirerek burada sûfîliğin gelecekteki kalıcı mevcudiyetinin temellerini attığı söylenir.[58] Şüphesiz Buhara, Semerkant, Tirmiz ve Nesef gibi Maverâünnehir şehirlerinde de en az birkaç sûfî ile karşılaşılabilirdi; ama yine de bu sûfîler belli ki çok iyi tanınmıyorlardı. Gerçekten de *et-Ta'arruf*'un içerik ve tertibi, Kelâbâzî'nin okuyucularını yeni ve yabancı bir konuyla tanıştırma çabası içinde olduğu izlenimi verir. Nitekim kitabın başlığı içeriğin bir ölçüde yavan ve sıradan tutulduğunu ve yabancı bir konuyla ilgili olduğunu hissettirir ve kitap bu anlamda başlığı ile çelişmez. Kelâbâzî, sûfî teriminin muhtemel anlamları hakkında kısa bir değerlendirmeden ve üç kategori –İslâm'ın ilk iki yüzyılında yaşayanlar, ima ve işaretlerle üstü kapalı anlatımı konu alan tasavvufî ilimler (*'ulûmü'l-işâre*) üzerine kitap yazanlar ve sûfî âdâb ve ahlâkı (*mu'âmelât*) üzerine yazanlar– halinde meşhur sûfîlerin bir isim listesini verdikten sonra, yirmi dokuz başlık altında sûfîlerin itikadi görüşleri hakkında uzun izahlar verir. Modern araştırmalarda kitabın bu bölümü genellikle, tasavvufun ehl-i sünnetle uyumlu olduğunu ispat etmeye yönelik apolojik bir deneme olarak yorumlanmış, bu savunmacı yaklaşımın arkasındaki saikin, sözde Hallâc'ın yargılanması ve infaz edilmesinin ardından ortaya çıkan, sûfî öğreti ve pratiklerin İslâm dinindeki yeri hakkındaki ihtilaf olduğu düşünülmüştür.[59] En başından itibaren tasavvufun bazı unsurları hakkında bir tartışma ve ihtilaf olduğunu inkâr etmeksizin (neticede İslâm tarihinin bu erken safhasında din ile uyumu, güvenilirliği ve doğruluğu tartışılmamış ya da ihtilaf konusu olmamış hiçbir görüş ve eğilim yoktu) Kelâbâzî'nin kitabın mukaddimesindeki şu sözlerini ciddiye almak ve doğru farzetmek daha isabetli olacaktır:

> Kitabımda onların (sûfîlerin) tevhit (Allah'ın birliği), sıfat (Allah'ın sıfatları) ve bunlarla ilgili diğer konular hakkında, tasavvuf yolunu bilmeyen ve mutasavvıflara hizmet etmeyen kişilerde şüphe uyandıran sözlerini kısaca izah ettim. İlim diliyle açıklanması mümkün olan hususları açıkladım ve izah edilmesi münasip olan meseleleri anlaşılır bir üslupla ifade ettim ki bu konular, sûfîlerin işaretlerinden anlamayan insanlarca anlaşılabilsin ve on-

58 Mutiul İmam, "Abū Esḥāq Šāmī", *EIr* 1, s. 280; Mutiul İmam, "Abdāl eštī", *EIr* 1, s. 175; G. Böwering, " eštīya", *EIr* 3, s. 333.

59 Örnek olarak bkz. Arberry'nin *Ta'arruf* çevirisine yazdığı önsöz, Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. xiv-xv; Chabbi, "Réflexions"; Knysh, *Short History*, s. 123.

> ların sözlerini kavrayamayan kişilerce idrak edilebilsin. [Bu yolla] müfterilerin [sûfîlere yönettikleri] suçlamalar ve cahil insanların [onların inançları hakkındaki] yanlış yorumları çürütülecektir ve [bu kitap] Allah'a giden yolda ilerlemek isteyen kişilere kılavuz olacaktır.[60]

4./10. yüzyılda yaşayan sûfîler hakkında şimdiye kadar ortaya konan tarihsel kayıtlara bakılırsa, sûfîlerin her yerde ve sürekli olarak siyasî otoriteler tarafından Hallâc ile ilişkili oldukları varsayımından hareketle zındıklıkla suçlandıklarını ve zulüm gördüklerini düşünmek yanlış olacaktır. Bilakis, Bağdat da dâhil Abbasi İmparatorluğu'nun büyük şehirlerinde çoğu sûfî –aslında (Melâmetiyye ve hakîmler de dâhil) çoğu mistik– hadisçilerle ilişkiliydiler ve yüzyılın ilerleyen safhalarında yarı-rasyonalist fıkıh okulları ve özellikle Şâfiîlikle de giderek daha da bağlantılı hale geldiler; böylece herhangi bir yerde ehl-i sünnetten bahsetmek ne ölçüde mümkünse o ölçüde ehl-i sünnetten sayıldılar. Dolayısıyla Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u kaleme almadaki birincil amacı, yüksek ihtimalle, kesin kanıtlar olmadığı halde varolduğunu farzettiğimiz belirsiz suçlamalardan tasavvufu tenzih etmek değil, sadece, konuya ilgi duyan ama ekseriyetle bilgisiz ya da büyük olasılıkla yanlış bilgilendirilmiş Mâverâünnehirli okuyucuları ve tasavvuf meraklılarını, gerçeğe aykırı beyan ve tahrifat olarak addettiği şeylerden "arındırılmış" "hakiki" sûfîlik ile tanıştırmaktı. Belli başlı teolojik meselelerin sosyal geçerlilik ölçülerini biçimlendirdiği bir entelektüel çevrede, bilgili ve donanımlı bir yazarın tasavvufu henüz tanımayan okuyucularına bu elzem yol rehberini hazırlaması son derece doğaldır. Özetleyecek olursak, Kelâbâzî'nin tasavvufun teolojik koordinatlarını çizme çabasını, sadece savunma ve aklama amaçlı bir teşebbüse indirgemek yanlış olur.

Kelâbâzî kitabın başında bazı teolojik meselelere değinir. Kitabın geri kalan bölümündeyse akademik bir anlatım üslubuyla birtakım tasavvufî konuları ele alır. Bu kısım, kırk beş başlık altında düzenlenmiş, hal ve makamlar, tasavvufa özgü terminolojik ifadeler ve sûfî adabı hakkında mutasavvıflara ait beyanların bir dökümünden müteşekkildir. İlginç bir şekilde, Kelâbâzî kitabın 31. başlığında, teolojik meseleleri ele aldığı ilk bölümü kapatıp "haller" bahsine geçiş yaparken tasavvufu doğrudan, önce *ma'rifet* daha sonra da *hikmet* ilminin güvenilir ve bilindik temelleri üzerine yerleştirir. *Ma'rifet*ten kastettiği şey, Kur'ân ve sünnete dayanan fıkhî ve kelâmî bilgidir. Hikmet ilmini ise "nefis ve onun kusurları, nefsi terbiye etme ve huylarını düzeltme

60 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 7; kıyaslayın, *Doctrine*, s. 3-4.

yolları, şeytanın kurduğu tuzaklar, dünya hayatındaki fitneler ve bunlara karşı korunmanın yolları hakkında bilgi" sahibi olma şeklinde tarif eder.[61] Böylece *et-Ta'arruf*'u Mâverâünnehirli okuyucular için bu bölgede aşina olunan yerel hikmet geleneğinin temelleri üzerine oturtmuş olur.

et-Ta'arruf'a bakıldığında, özelde Buhara'da, genelde Mâverâünnehir'deki okuyucu kitlesinin, muhtemelen bölgede önceden var olan nefsi *hikmet* anlayışıyla ele alma geleneğinden kaynaklanan bir ilgi olmakla beraber tasavvufa çok da aşina olmadığı görülür. Kelâbâzî bölgede güvenilir ve gerçek sûfî hocalar bulunmadığı için belli ki tasavvuf yolu için "muteber yazılı bir rehber" hazırlamayı amaç edinmiştir. Bugün tasavvuf tarihinin erken safhası hakkında elimizde bulunan bilgilerin ışığında, onun güvenilir, konu itibariyle kapsamlı, fakat muhtasar bir elkitabı ortaya koyma noktasında kayda değer bir başarı elde ettiği söylenebilir. *et-Ta'arruf*'un gerçek bir ihtiyaca cevap verdiği anlaşılıyor; çünkü tamamlanmasından sonraki birkaç on yıl içinde İsmâil b. Muhammed Müstemlî Buhârî (ö. 434/1043) tarafından bir şerh de eklenerek Farsçaya tercüme edilmiştir. 5./11. yüzyılın daha sonraki bir safhasında Heratlı meşhur Hanbelî sûfî Abdullah-i Ensârî de *et-Ta'arruf*'a bir şerh yazmıştır. Kelâbâzî şüphesiz ki amacına ulaşmıştır.

ENDÜLÜS'TEKİ MİSTİKLER?

Endülüs'teki (İber Yarımadası'nın Müslüman yöneticilerin kontrolünde olan bölgeleri) mistik akımların başlangıcı pek bilinmemekle birlikte, bunlar rahatlıkla "3./9. yüzyılın son yıllarından 4./10. yüzyılın ikinci yarısına uzanan zaman dilimine tarihlendirilebilir".[62] Burada ister istemez akla gelen isim, hayatının büyük bölümünü Kurtuba dışındaki bir dağda inzivaya çekilerek bir grup müridi ile birlikte riyazet halinde geçiren Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Cebelî'dir (269-319/883-931). Daha kendisine ait yazılı eserlerin keşfedilmesinden önce İbn Meserre'nin tefekkür ve uygulamalarının gerçek mahiyeti hakkında ciddi bir ihtilaf ortaya çıkmıştır; fakat bugüne ulaşan iki risalesinin yakından tetkiki, onun felsefeyi Kur'ân ile uzlaştırmaya çalışan neo-Platonist bir filozof olduğunu düşündürür. İbn Meserre'nin bu iki çalışmadan Kur'ân'da bazı surelerin başında bulunan münferit harfler (*el-hurûfü'l-mukatta'a*) konusunu işlediği *Kitâbü Havâssi'l-Hurûf ve Hakâ'ikihâ ve Usûlihâ*'da (*Harflerin Nitelikleri, Gerçek Mahiyetleri ve Temel Prensipleri*),

61 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 99; kıyaslayın, *Doctrine*, s. 75.

62 Manuela Marín, "Muslim religious practices in al-Andalus", ed. Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, s. 890.

bugün elimizde olmamakla birlikte Sehl et-Tüsterî'nin benzer başlıklı çalışması *Kitâbü'l-Hurûf*'tan alıntılar yaptığı doğrudur. Ancak İbn Meserre'nin risalesi, mahiyeti itibariyle düpedüz felsefi bir çalışmadır ve Tüsterî'nin bir müfessir olarak yaptığı yorumlar sayesinde tanıdığımız profilinden hiçbir iz taşımamaktadır. İbn Meserre'nin *Kitâbü'l-İ'tibâr* (*Tefekkür Kitabı*) başlıklı ikinci çalışması, daha bariz şekilde "düşünme, muhakeme ve idraki" (*intellection*) esas alır ve birçok mistiğin kalpte konumlandırdığı mistik "tefekkürle" alakası yoktur. Dolayısıyla İbn Meserre'yi bilinen çalışmalarından yola çıkarak bir mistik olarak nitelendirmek zordur. Belki de onu, şerî bilgiyi tek kurtuluş yolu olarak görmeyi reddeden ve Allah bilgisine erişmenin tehlikeli bir şekilde ilham raddesine varan alternatif yollarını keşfeden çileci bir filozof olarak kabul etmek gerekir. İbn Meserre'nin, vefatından sonra 4./10. yüzyılın ortalarındayken fakihler tarafından kınanmasının, kitaplarının yakılmasının ve müritlerinin onun görüşlerini terk etmeye zorlanmalarının nedeni belki de burada yatmaktadır.[63]

İbn Meserre bir mistik olmayabilir; ancak 4./10. yüzyılda Endülüs'te mistiklerin olduğu kesindir. Öyle görünüyor ki doğudan gelen diğer birçok kültürel fenomen gibi, Irak ve Batı Arabistan'dan gelen tasavvufî unsurlar, İber Yarımadası'nda yer bulmuş ve buradaki yerel koşullara uyarlanmıştır.

---

63 İbn Meserre hakkında ilk kapsamlı çalışma Miguel Asīn Palacios'a ait olup 1914 yılında İspanyolca olarak basılmıştır. Kitabın İngilizce tercümesi şu başlıkla yayınlanmıştır: *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. Elmer H. Douglas, Brill, Leiden, 1978. İbn Meserre'nin bugüne ulaşan iki eseri şu kitapta yayınlanmıştır: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Min Kadâyâ el-Fikri'l-İslâmî: Dirâse ve Nusûs*, Mektebetü Dâri'l-'Ulûm, Kahire, 1978, s. 310-60. Bu iki eser Emilio Tornero tarafından tetkik edilmiştir: "A report on the publication of previously unedited works of Ibn Massara", ed. Maribel Fierro ve Julio Samso, *The Formation of al-Andulus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Ashgate, Aldershot, 1998, s. 133-49. İbn Meserre'nin felsefi görüşleri hakkında farklı bir okuma için bkz. Lenn E. Goodman, "Ibn Masarrah", ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Routledge, Londra, 1996, s. 277-93. Claude Addas şurada İbn Meserre'yi bir sûfî olarak göstermek için ikna edici olmayan bir çaba gösterir: "Andalusī mysticism and the rise of Ibn 'Arabī", ed. Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, s. 912-18. Marín de "[İbn Meserre'nin tefekkürü hakkında] elimizde bulunan ipuçlarında güçlü bir mistik bileşen" görür, ama konu hakkında hiçbir ayrıntı vermez: "Religious practices", s. 390. Tüsterî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'u hakkında bkz. Böwering, *Mystical Vision*, s. 17-18. İbn Meserre ve 5./11. yüzyıla kadar aktif olan takipçilerine yöneltilen zendeka suçlamaları hakkında bkz. María Isabel Fierro, "Accusations of *zandaqa* in al-Andalus", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 1987-8, s. 251-8, özl. s. 255-6; Maribel Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 178-84. İbn Meserre'nin "ulemaya yönelik zühtçü muhalefeti" hakkında bkz. Dominique Urvoy, "The *'Ulamā'* of al-Andalus", ed. Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, s. 856.

Öte yandan yerel mistik eğilimler, yüzyıl ilerledikçe daha da görünür hale gelmiştir. Normalde doğudaki tasavvuf ile ilintili terminolojinin Endülüs'te zuhur etmesi, kesin olmamakla birlikte, tasavvufî düşünce ve akımların doğudan Endülüs'e geçişi konusunda bazı kanıtlar sunabilir. Endülüs'te "sûfî" kelimesi ilk kez, 315/927 yılında vefat eden Abdullah b. Nasr'ın biyografisinde kullanılmıştır.[64] Bu adlandırma daha sonra, yüzyılın ikinci yarısında İber Yarımadası'na gelen iki doğulu sûfî (358/968-9'da gelen İbrahim b. Ali b. Muhammed ed-Deylemî ve 372/982-3'de gelen Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Antâkî) ve ayrıca birer mistik olarak önemli kişiler olmamakla birlikte iki Endülüslü (Sa'îd b. Hamdûn b. Muhammed [ö. 378/988] ve Sa'îd b. Halef [ö. 387/997]) hakkındaki biyografik notlarda yeniden ortaya çıkar. Öte yandan Ali b. Mûsâ b. Ziyâd el-Lahmî (ö. 370/980'den sonra) için Arapça *tasavvafe* (o sûfî oldu) fiili kullanılmış, doğuda tasavvuf eğitimi gören 'Atiyye b. Sa'îd'in (ö. 403/1012-13 veya 407/1016-17) sûfî mezhebinden (*mezhebü's-sûfiyye*) olduğu söylenmiştir.[65] Kaynaklarda *ebdâl* ve *velî* gibi sûfîlikle bağlantılı olabilecek başka terimler de geçer; ancak bu terimlerin takva ehlini tanımlamak üzere genelleyici nitelikteki klasik manalarıyla kullanıldıkları görünüyor.[66]

Doğu sûfîliği ile ilgili bu terminolojik bulgular oldukça müphemdir; yine de bu bulguların doğudaki sûfî şeyhleri ile çalışmış birçok Endülüslü üzerinden elde edilmiş, doğu menşeli zühtçü-mistik düşüncelerin bölgeye girişi hakkında sahip olduğumuz çok daha kesin bilgilerle yan yana koyulup değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda en kayda değer husus, Mekke'de ikamet eden sûfî Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. el-A'râbî'nin (246/860-341/952-3) yanına akın eden Endülüslü Müslümanların fazlalığıdır ki bunların sayısı altmış yediden az değildir. İbnü'l-A'râbî; Cüneyd, Nûrî ve 'Amr b. Osmân'ın talebesiydi. Meşhur mutasavvıf Rüveym gibi Zâhirîyye mezhebine bağlı bir hadis alimi olan İbnü'l-A'râbî, hayatını çoğunlukla Mekke'de geçirdi ve sadece birkaçı bugüne ulaşan pek çok eser kaleme aldı. Onun kaybolan

---

64 Asín Palacios, *Mystical Philosophy*, s. 160, dn. 17; Manuela Marín, "Zuhhād of al-Andalus (300/912-420/1029)", ed. Maribel Fierro ve Julio Samso, *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Ashgate, Aldershot, 1998, s. 105; ayrıca bkz. Marín, "Religious practices", s. 890.

65 Marín, "Zuhhād", s. 105-6.

66 *Ebdâl* hakkında bkz. Marín, "Zuhhād", s. 106-7. *Velî* terimi ilk kez 4./10. yüzyılda Muhammed b. 'İsâ b. Hilâl el-Kurtubî için kullanılmıştır (*velî li'llâh min ez-zühhâd*), ancak ilgili kaynak doğu menşelidir; bkz. Maribel Fierro, "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Şūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55, 1992, s. 237.

çalışmaları arasında, zâhitler hakkındaki muhtemelen ilk biyografik sözlük (*Tabakâtü'n-Nüssâk*), vecd üzerine yazılmış ilk kitap (*Kitâbü'l-Vecd*), aşk üzerine yazılmış bir kitap (*İhtilâfü'n-Nâs fî'l-Mehabbe*) ve yoksulluk üzerine yazılmış bir kitap (*Şerefü'l-Fakr*) bulunur.[67] İbnü'l-A'râbî'nin en çok tanınan Endülüslü talebeleri –ki içlerinden bazıları hiç şüphesiz kendisinden sadece hadis dinlemiştir ve bunların onun talebesi olmaları ille de mistik düşüncelerini benimsemiş oldukları anlamına gelmez– şunlardır: (1) Ebû Bekir Muhammed b. Sa'dûn et-Temîmî el-Cezîrî; (2) Yukarıda *mezhebü's-sûfiyye* mensubu olarak bahsi geçen 'Atiyye b. Sa'îd (400/1009-10'da doğuya gitmek üzere Endülüs'ü terk etmiştir; semâyı müdafaa eden bir kitabı vardır); (3) Mesleme b. Kâsım b. İbrahim b. Abdullah (Mu'avviz b. Dâ'ûd'un ve *evliyâ'ul-lâh*'tan yani Allah dostlarından biri olarak tasvir edilen –ki bu tabir 4./10. yüzyılda sadece bir kez, onun için kullanılmıştır– Ömer b. 'Ubâdil'in hocasıdır. Muhtemelen her ikisi de "tabiatı itibariyle daha mistik bir hüviyet taşıyan bir akımın mensubuydular"); (4) Önemli bir şahsiyet olan et-Talamankî'nin hocası İbn 'Avnillâh (ö. 378/988).[68]

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talamankî (ö. 428/1036 veya 429/1037) doğu menşeli sûfî düşüncelerin Endülüs'teki yerel ortam ve meselelere nasıl adapte edildiğini gösteren iyi bir örnektir.[69] Talamankî, rasyonalist olmayan İslâm akaidi (*usûlü'd-diyâne*) ve Endülüs'e yeni getirilen İslâm fıkıh usulü (*usûlü'l-fıkh*) ile ilgilenen Mâlikî bir hukuk bilginiydi; aynı zamanda şeriata bağlı bir mistikti. İbn 'Avnillah'dan başka, Mekkeli Mâlikî sûfî Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah b. el-Hasan b. Cehdem el-Hemedânî (ö. 414/1023) ile birlikte tasavvuf çalışmıştı. İbn Cehdem, el-Huldî'nin talebesiydi ve hoca-talebe ağı onu Tüsterî ve bir Mâlikî olan Şiblî'ye de bağlıyordu.[70]

---

67 Sezgin, *Geschichte*, 1: 660-1; Manuela Marín, "Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī et le développement du ṣūfisme dans al-Andalus", *Revue du monde musulman et la Méditerranée* 63-4, 1992, s. 28-38; Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 130. Serrâc, İbnü'l-A'râbî'nin vecd üzerine yazdığı kitaptan alıntılar yapmıştır: *Kitâbü'l-Lüma'*, 308, 5; 310, 1; 313, 6 vd.; s. 314, 17. İbnü'l-A'râbî'nin aşk hakkındaki kitabı, İbn Hafîf'in talebelerinden olup hocasının bir biyografisini kaleme almış olan Deylemî'nin *Kitâbü 'Atfi'l-Elifi'l-Me'lûf* adlı çalışmasının en önemli kaynağıdır; bkz. Deylemî, *Treatise*, s. 77-83 (bölüm 7). İbnü'l-A'râbî'nin biyografik sözlüğü Sülemî, Ebû Nu'aym ve Zehebî gibi sonraki yazarlar tarafından kullanılmıştır.

68 Bu kişiler hakkında bkz. Marín, "Ibn al-A'rābī"; ve "Zuhhād", s. 127-9. İbn 'Avnillah hakkında bkz. Fierro, "Polemic", s. 239, dn. 25. Marín, 'Atiyye b. Sa'îd'in açık bir biçimde "bir Endülüs geleneğine" bağlı olmadığını düşünür: *a.g.e.*, s. 129. Ömer b. 'Ubâdil ve Mu'avviz b. Dâ'ûd hakkında bkz. Marín, "Zuhhād", s. 116 ve 128 (buradaki alıntının yeri: 128).

69 Fierro, Talamankî hakkındaki kaynakların listesini verir: "Polemic", s. 239, dn. 26 ve "al-Ṭalamankī", *EI* 10: 158b (Maribel Fierro).

70 İbnü'l-Cehdem hakkında bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 133-4.

Meşhur Mâlikî fakih ve Eşarî kelâmcısı el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ile birlikte, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Endülüs boyunca Mâlikî din alimleri arasında şiddetli şekilde süren evliyanın mucizeleri (*kerâmâtü'l-evliyâ'*) hakkındaki bir tartışmanın önemli katılımcılarından biri olmuştu: Bağdat'ta el-Bâkıllânî, Mekke'de İbn Cehdem ve Endülüs'te İbn 'Avnillâh bu tür mucizeleri savunuyor, Kayrevânlı İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996) ise reddediyordu. Talamankî, hocaları İbn Cehdem ve İbn 'Avnillah'ın izinden giderek İbn Ebî Zeyd'e karşı Allah dostlarının mucizelerini savunmak amacıyla bir risale kaleme almış, bu teşebbüsüyle Endülüs'ün Kuzey Afrika ve Doğu'da ilgi ve tartışma konusu olan teolojik ve mistik meselelerle giderek artan bağlantısına örnek oluşturmuştur. Bu arada *kerâmet* konusu, Allah dostlarına ümmetin meşru liderleri (*imâm*) olarak bir de siyasî erk kazandırmak için kullanılabilecek alışılmışın dışında farklı otorite nosyonları için bir deneme alanı teşkil etti. Talamankî'nin, imamın illa Kureyş kabilesinden değil, ama "Müslümanlar arasındaki en mükemmel kişi olması gerektiği, böylelikle hilafet kurumunun nesep bağlarından kurtulabileceği" şeklinde "tehlikeli" bir imamet görüşü savunmuş olması muhtemeldir.[71] Bu durum, Talamankî'nin 425/1034 yılında Zaragoza'da neden "Hz. Muhammed'in sünnetine muhalefet etmekle" (*hilâfü's-sünne*) ve Hâricîlikle suçlandığını kısmen açıklar; ancak Talamankî suçlamalara karşı kendini savunduktan sonra kadı tarafından suçsuz bulunduğuna göre, herhalde imamet konusu gündeme gelmemişti. Talamankî, Talamanka'da bir *ribât*ta vefat etmiş, belki de, daha sonraları İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi isimlerin imamet konusunu mistik bir perspektifle ele almalarına emsal oluşturmuştu.[72]

4./10. yüzyılda Endülüs'te İslâm dünyasının doğusundaki mistik düşüncelerden haberdar olunduğunu gösteren işaretlerde bir artış söz konusudur. Bu aşinalığa paralel olarak Endülüslü zâhitler arasında mistik düşünce ve pratiklere belirgin şekilde bir yönelme yaşanmış olabilir. Bir dindarlık biçimi olarak züht hayatının, Müslümanların yarımadadaki varlıklarının en erken aşamasına kadar geri giden kökleri vardı. Endülüs'te zühtçülük 4./10.

---

71 Fierro, "Polemic", s. 248.

72 Fierro, "Polemic", s. 249; Maribel Fierro, "al-Ṭalamankī", *EI* 10, s. 158b. İbn Beşkûvâl'in (ö. 578/1183) *Kitâbü's-Sıla fî Târîhi E'immeti'l-Endelüs ve 'Ulemâ'ihim* ... (Kahire, 1955, s. 48-49) adlı çalışması kaynak gösterilerek, Talamankî'nin, silsilesini açıkça Nûrî'ye dayandıran Mısırlı mistik Ebû'l-Fazl el-Cevherî (başka hiçbir yerde bu kişi hakkında bir bilgiye rastlamadım) ile çalıştığı söylenir; bkz. Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, Austin, 1998, s. 15-16. Belki de Talamankî'nin tasavvuf anlayışı ile ilmî çalışma alanında *usûlî* yaklaşımı tercih etmesi arasında bir bağlantı vardı ve fıkhî görüşlerinden dolayı tutucu din alimlerinin muhalefeti ile karşılaşmıştı; bkz. Cornell, *Realm*, s. 12-19.

yüzyılda gelişip serpildi. Bu dönemde züht hayatının Melâmetîleri hatırlatan başlıca özellikleri, devamlı olarak ibadet etmek, zikir çekmek ve Kur'ân okumak; zekât vermek ve farz olanın ötesinde oruç tutmak; başkalarına hizmet ve yardım etmek; vaaz ve hutbeler vermek; resmî merci ve otorite sahiplerinden uzak durmak suretiyle dindarlığın herkese ifşa edilmesinden sakınmak ve sahip olunan faziletleri gizlemekti. Zâhitler hakkında temel bilgi kaynağını oluşturan biyografik sözlükler, kerametlerden söz etmez, ama sıklıkla "duaları geri çevrilmeyen kişiler" (*mücâbü'd-da've*) ifadesini kullanırlar. Muhakkak ki zâhitler hakkındaki bilgilerimiz noksandır ve yukarıda sözü geçen niteliklerden hiçbiri, kesin olarak zühdün zâhirî suretinin arkasında birtakım mistik akımların olduğunu göstermez.[73] Ancak İslâm dünyasının doğusuna geri döndüğümüzde, burada tasavvufun edebi ve sosyal bir gelenek haline gelmekte olduğu görürüz.

---

73 Marín, "Zuhhād". Erken züht hareketi hakkında bkz. Manuela Marín, "The early development of *zuhd* in al-Andalus", ed. Frederick de Jong, *Shia Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, Houtsma, Utrecht, 1992, s. 83-94.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tasavvuf Yazınının Doğuşu

لا تقنطوا من رحمة الله

"Lâ taknatu min rahmetillâh"
(Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz).
Ta'lik, Yesarizade Kazasker Mustafa Efendi, H. 1192.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

Sûfîliğin 4./10. yüzyıl boyunca Irak ötesindeki bölgelere yayılması ve buralarda yerel mistik akımlarla kaynaşması, bilinçli ve planlı gelişim gösteren bir tasavvuf geleneğinin doğuşuyla birlikte ilerledi. Suriye, Aşağı Irak, Mısır ve Kuzey Afrika'daki durum pek de net değildir; ama başta Horasan olmak üzere İran'da ve Mâverâünnehir'de tasavvufu yeni kitlelerle tanıştırma ihtiyacı, Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî'nin çalışmalarında görüldüğü üzere, tasavvuf hakkında tutarlı ve ahenkli bir anlatı oluşturmaya yardımcı olmuştur. Ancak Irak dışındaki bölgelerde tasavvufun "yabancı" bir alan olması, 4./10. yüzyıl ortalarından sonra tasavvuf hakkında bir ölçüde ilmî sayılabilecek incelemelerin ortaya çıkmasının asıl sebebi değildi. Diyakronik bir faktör olarak tasavvufun tarihsel arka planı ve zaman içindeki gelişimi, bu tür incelemeler için daha önemli bir teşvik sundu. Bir önceki yüzyılın son çeyreğinde Bağdat'ta kristalize olan tasavvufun şimdi kelimenin tam anlamıyla bir tarihi vardı. Cüneyd ve arkadaşları ile aralarında bir ya da iki kuşak olan Büveyhi dönemi (4./10. yüzyılın ortalarından itibaren) sûfîleri, ilk tasavvuf büyüklerinin bıraktığı karmaşık mirası koruma, değerlendirme ve analiz etme ihtiyacı hissetmişlerdi. Bu sûfî büyüklerinin menkıbeleri, sözleri ve davranış biçimlerinin kayda geçirilmesi, yaptıkları tartışmaların irdelenmesi, kullandıkları terminolojinin inceden inceye tahlil edilmesi ve görüşlerinin devam ettirilmesi elzemdi. Üstelik bütün dindarlık türlerinde olduğu gibi, tasavvufu pekiştirmek ve canlandırmak için "normatif" tasavvufun sınırlarının belirlenmesi ve eşzamanlı olarak onun her türlü şüpheli düşünceden ay-

rıştırılması gerekiyordu. Bu tasavvufî gelenek inşası, Büveyhi dönemindeki genel kültürel akımlarla uyumluydu; nitekim bu dönem, 3./9. yüzyılın ortalarından 4./10. yüzyılın ortalarına kadarki süreçte şekillenen belli başlı entelektüel ve dinî yönelimlerin –özellikle de hukuki, teolojik, felsefi ve bilimsel ekoller ile Sünni ve Şii mezhep kimlikleri– aşamalı olarak, net bir şekilde ifade edilmiş ve dikkatlice betimlenmiş eğitim ve dindarlık geleneklerine dönüştüğü bir dönemdi.

4./10. yüzyılda zuhur eden normatif tasavvuf geleneğinin izleri, en açık biçimde (daha önce gördüğümüz üzere, aşağı yukarı 3./9. yüzyılın ortalarından sonra görülmeye başlayan, spesifik konular hakkında bizzat ilk sûfîler tarafından kaleme alınmış eserlerden farklı olarak) sûfîler ve sûfîliği bilinçli ve profesyonel şekilde ele alan özel bir literatürün ortaya çıkışında aranıp bulunabilir. Bu yazılı külliyatın temel yapı taşları, çoğunlukla, sûfî simalar hakkındaki çeşitli haber ve rivayetlerdi. Bu haber ve rivayetler mahiyeti itibariyle anekdot biçiminde olup genellikle söz konusu sûfînin bir söz ya da beyanatını nakletmekteydi. Sûfîler hakkındaki bu tarihsel rivayetlerden iki önemli yazın türü ortaya çıktı: Genel değerlendirme veya araştırma eserleri ve biyografik derlemeler. Bu iki tür, bazen tek bir çalışmada münferit bölümler halinde bir araya getirildi (bu kombinasyonun en dikkat çeken örnekleri Kuşeyrî ve Hücvirî'ye aittir) ve her iki türe ait malzemeler, farklı ama birbiriyle ilintili işlevler görmeleri için çeşitli şekillerde derlenip bir paket halinde okuyucuya sunuldu. Söz konusu işlevler şunlardı: tasavvufa ilgi ve merak duyanlara pedagojik olarak yol gösterme, geçmişte yaşamış büyük mutasavvıfların dinî hatırasını yâd etme, sûfîler arasında dayanışma sağlama, dinî otorite için yarışan diğer grupların karşısında kendinden emin bir duruş sergileme ve kendini ileri sürme. Tasavvufun gitgide "sistemleştirilmesi" ve "sağlamlaştırılmasına" genellikle bu inceleme eser ve biyografik derlemeler delil gösterilmiştir. Fakat aynı dönemde kaleme alınan, sûfî düşüncesi ve pratiğinin terbiye, zikr, semâ, hırka gibi spesifik konularına odaklı risalelerin ve sûfî Kur'ân tefsirciliğinin de tasavvufî gelenek inşasının tartışılmaz işaretleri olarak değerlendirilmesi gerekir (bkz. Liste 4.1-4.5).

LİSTE 4.1
Belli Başlı Tasavvuf Kitapları ve Biyografik Derlemeler: 4. ve 5./10. ve 11. Yüzyıllar [Arapça Olmayan Eserler Ayrıca Belirtilmiştir][A]

Bugüne Ulaşanlar	
1	Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), *Kitâbü'l-Lüma' fî't-Tasavvuf* (*Tasavvuf Üzerine Parıltılar*)
2	Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380'ler/990'lar), *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (*Ehl-i Tasavvuf Mezhebine Giriş*)
3	Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), *Kûtü'l-Kulûb* (*Kalplerin Besini*)
4	Anonim (4./10. yüzyılın ikinci yarısı), *Edebü'l-Mülûk* (*Hükümdarların Edebi*)
5	Ebû Sa'd el-Hargûşî (ö. 406/1015 veya 407/1016), *Tehzîbü'l-Esrâr* (*[Kalbin] Sırları[nı] Güzelleştirme*)
6	Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtü's-Sûfiyye* (*Sûfî Tabakaları/Kuşakları* ya da *Sûfîlerin Sîretleri*)
7	Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'* (*Allah Dostlarının Ziyneti ve Sâfiyet ve Takva Sahiplerinin Tabakaları/Sîretleri*)
8	Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Risâle*
9	Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî (ö. 465/1073 ile 469/1077 arasında), *Keşfü'l-Mahcûb* [Farsça] (*Perdenin Kaldırılması*)
10	Abdullah-i Ensârî (ö. 481/1089), *Tabakâtü's-Sûfiyye* [Farsça] (*Sûfî Tabakaları/Kuşakları* ya da *Sûfîlerin Sîretleri*)

Kayıp Eserler[B]	
1	Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed "İbnü'l-A'râbî" (246-341/860-952 veya 953), *Tabakâtü'n-Nüssâk* (*Zâhit Tabakaları/Kuşakları* ya da *Zâhitlerin Sîretleri*)
2	Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd "Pârsâ" (ö. 342/953), *Ahbârü's-Sûfiyye* (*Sûfîlere Dair Haberler*)
3	Ebû'l-Ferec Abdülvâhid b. Bekir el-Veresânî (ö. 372/982), *Tabakâtü's-Sûfiyye* (*Sûfî Tabakaları/Kuşakları* ya da *Sûfîlerin Sîretleri*)

4	Ca'fer el-Huldî, (ö. 348/959), *Hikâyâtü'l-Meşâ'ih* (*[Sûfî] Şeyhlere Dair Hikâyeler*)
5	Ebû Bekir Şâzân er-Râzî (ö. 376/985), *Hikâyâtü's-Sûfiyye* (*Sûfîlere Dair Hikâyeler*)
6	Ebû Sa'd el-Hargûşî (ö. 406/1015 veya 407/1016), *Siyerü'l-'Ubbâd ve'z-Zühhâd* (*Âbid ve Zâhitlerin Hayat Hikâyeleri*)

LİSTE 4.2
Belirli Bir Sûfîyi Konu Alan Bugüne Ulaşmış En Erken Biyografik Çalışmalar / Menâkıbnâmeler

1	Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî (4./10. yüzyıl), *Sîret-i İbn Hafîf*: İbn Hafîf'in (ö. 371/982) hayatı hakkındadır. Orijinal Arapça metin kayıptır. Bugüne İbn Cüneyd-i Şîrâzî (14. yüzyılın başları) tarafından yapılmış Farsça tercümesi ulaşmıştır.
2	Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ali Sehlegî (ö. 477/1084), *Kitâbü'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*[c]
3	Ebû Bekir Muhammed b. Abdülkerîm b. Ali b. Sa'd (ö. 502/1108), *Firdevsü'l-Mürşidiyye fî Esrâri's-Samediyye*: Ebû İshâk İbrahim b. Şehriyâr Kâzerûnî'nin (352-426/963-1033) hayatı hakkındadır. Orijinal Arapça metin kayıptır. Bugüne 728/1327 yılında Mahmûd b. Osmân (8./14. yüzyıl) tarafından tamamlanan Farsça tercümesi ulaşmıştır.
4	Cemâleddîn Ebû Ravh Lutfullâh b. Ebî Sa'îd Sa'd b. Ebî Sa'îd Es'ad (ö. 541/1147), *Hâlât u Sühanân-ı Şeyh Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr*: Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın (357-440/967-1049) hayatı hakkındadır. Farsçadır.
5	Muhammed b. Nûreddîn Münevver b. Ebî Sa'îd Es'ad, *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd*: Bu eser de Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın (357-440/967-1049) hayatı hakkındadır. 574/1179 ile 588/1192 yılları arasında telif edilmiştir. Farsçadır.
6	Sedîdüddîn Muhammed-i Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*: 570/1175 yılı dolaylarında telif edilmiştir. "Jendepîl" (dev fil) adıyla tanınan Şihâbüddîn Ebû Nasr Ahmed b. Ebî'l-Hasan Nâmekî Câmî'nin (441-536/1049 veya 50-1141) hayatı hakkındadır. Farsçadır.

7	Anonim, *Nûrü'l-'Ulûm*: Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed Harakânî'nin (352-425/963-1033) temsil ettiği sûfî geleneği muhafaza eden bir eserdir. 698/1299'da yapılmış ya da kopyalanmış olan özet bir nüsha halinde bugüne ulaşmıştır; fakat orijinal eserin çok daha erken bir tarihte kaleme alındığı kesindir. Farsçadır.[D]
8	Anonim, *Zikr-i Kutbü's-Sâlikîn Ebû'l-Hasan-i Harakânî*: Bu eser de aynı şekilde Harakânî (352-425/963-1033) geleneğine vakfedilmiştir. Telif tarihi 566/1170-1'den sonradır. Farsçadır.[E]
9	Ahmed el-'Azefî (ö. 633/1236), *Di'âmetü'l-Yakîn fî Zi'âmeti'l-Müttakîn*: Berberî zâhit Ebû Yi'zzâ'nın (ö. 572/1177) hayatı hakkındadır. Arapçadır.[F]
10	Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Zeyyât et-Tâdilî (ö. 628/1230-1), *Ahbâru Ebî'l-'Abbâs es-Sebtî*: Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî (ö. 601/1024) hakkındadır. Arapçadır.[G]

LİSTE 4.3
Tasavvufla İlgili Bugüne Ulaşan İlk Pedagojik Rehberlik Kitapları[H]

1	el-Hakîm et-Tirmizî (ö. muhtemelen 295/905 ile 300/910 arası), *Edebü'n-Nefs*; *Menâzilü'l-Kâsıdîn*[I]
2	Ebû Abdullah "İbn Hafîf" (ö. 371/982), *Kitâbü'l-İktisâd*[J]
3	Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), *Menâhicü'l-'Ârifîn*; *Kitâbü Cevâmi'i Âdâbi's-Sûfiyye*[K]
4	Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 418/1027), *Âdâbü'l-Mutasavvife ve Hakâ'ikuhâ ve İşâratuhâ*[L]
5	Tâhir b. Hüseyin el-Cessâs (ö. 418/1027), *Ahkâmü'l-Mürîdîn*[M]
6	Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *el-Vasiyye li'l-Mürîdîn* (*Müritlere Nasihat*); *Tertîbü's-Sülûk* (*Manevi Terbiye ve Yolculuğun Tertibi*) [bu eserin Kuşeyrî'ye ait olduğu kesin değildir][N]
7	Abdullah-i Ensârî (ö. 481/1089), *Menâzilü's-Sâ'irîn*[O]
8	Anonim (yazar, muhtemelen Ensârî'nin bir talebesidir. Eser yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilmiştir), *Âdâbü'l-Mürîdîn* veya *Muhtasarun fî Âdâbi's-Sûfiyye*[P]
9	Ebû'l-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168), *Kitâbü Âdâbi'l-Mürîdîn*

LİSTE 4.4
Zikr ve Semâ Hakkındaki Çalışmalar

1	Ebû Abdullah "İbn Hafîf" (ö. 371/982), *Kitâbü'l-Fezâ'il ve Cemî'ü'd-Da'avât ve'l-Ezkâr* [kayıptır][R]
2	Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 418/1027), *Şerhü'l-Ezkâr* [mevcuttur][S]
3	Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), *Kitâbü's-Semâ'*; *Mes'eletü Sıfâti'z-Zâkirîn ve'l-Mütefekkirîn* [her ikisi de mevcuttur][T]
4	Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Kitâbü's-Semâ'* [mevcuttur][U]
5	Muhammed b. Tâhir el-Makdisî "İbnü'l-Kayserânî" (448-507/1058-1113), *Kitâbü's-Semâ'* [mevcuttur][V]

LİSTE 4.5
Hırka Hakkındaki Çalışmalar

1	İbn Hâfîf (ö. 371/982), *Kitâbü'l-Lübsi'l-Murakka'ât* [kayıptır][Y]
2	Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 418/1027), başlıksız bir çalışma [kayıptır]
3	Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî (ö. 465-469/1073-1077 arasında), *Esrârü'l-Hırak ve'l-Mülevvenât* (*Yamalı ve Renkli Cübbelerin Sırları*) [kayıptır][Z]

Listelere Notlar

A Listelerde, sadece kaynakçada ayrıca zikredilmeyen çalışmalar için dipnot gösterilerek kısa atıflar yapılmıştır.

B Chabbi, İbnü'l-A'râbî'ye ait olan ilk eser hariç bu başlık altındaki diğer tüm çalışmaları listelemiş ve bunlara ilişkin kaynaklar göstermiştir: "Réflexions", s. 37-8. Chabbi'nin dipnot 3'te yazılı kaynak göstermeden sözünü ettiği Huldî ve ayrıca İbnü'l-A'râbî için bkz. Sezgin, *Geschichte*, 1: 661.

C Eser, A. R. Bedevî (Kahire, 1949) tarafından tahkik edilmiştir. Eserin, Şefî'î-Kedkenî'ye ait yeni bir tahkiki daha bulunmaktadır.

D H. Landolt, "Abu'l-Ḥasan Ḳaraqānī", *EIr* 1, s. 306, bibliografya bölümü.

E H. Landolt, "Abu'l-Ḥasan Ḳaraqānī", *EIr* 1, s. 306, bibliografya bölümü.

F Cornell, *Realm*, s. 67-80.

G Cornell, *Realm*, s. 79-92.

H Bugüne ulaşmayan eserlerin bir listesi için bkz. Böwering, "Ādāb literature", s. 68-9, dn. 31.

I Sezgin, *Geschichte*, 1: 656 (sırasıyla, No. 21 ve 17).

J Eserin Sobieroj tarafından yapılan tahkik ve tercümesi için bkz. *Ibn Ḫafīf*.

K Sülemî, *Tasavvuf un Ana İlkeleri*, Arapça s. 35-92, Türkçe s. 34-76. Eser ayrıca şurada da mevcuttur: Sülemî, *Mecmû'a-i Âsâr*, 1: 341-408.
L Pûrcevâdî, "Âdâbü'l-Mutasavvıfe".
M Trimingham, *Sufi Orders*, s. 29, dn. 1.
N Bu iki çalışma 5. Bölüm'de ele alınmıştır.
O Farḥādī, *Anṣārī*, s. 73-89.
P Eserin Böwering tarafından yapılan tercümesi için bkz. "Ādāb literature", s. 62-87.
R Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, No. 30, s. 312.
S Pûrcevâdî, "Kitâb-i *Şerhü'l-Ezkâr*".
T Her iki çalışma da şurada görülebilir: Sülemî, *Mecmû'a-i Âsâr*, c. II.
U H. Halın, "Abu'l-Ḳāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin", *EI 5*, s. 526a-527a, bibliografya bölümü.
V Muhammed b. Tâhir b. el-Keyserânî, *Kitâbü's-Semâ'*, Lecnetü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 1970. Muhammed b. Tâhir hakkında bkz. Joseph Schacht, "Ibn al-Ḳaysarānī", *EI* 3, s. 821a.
Y Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, No. 26, s. 311.
Z Hücvîrî, *Keşf*, s. 63 / *Revelation*, s. 56 (İngilizce tercümede *mülevvenât* yerine *me'ûnât* sözcüğü kullanılmıştır).

HADİSÇİLER ARASINDA TASAVVUF

4./10. yüzyılın ikinci yarısı ve 5./11. yüzyıl boyunca tasavvuf üzerine eser üreten yazarları devamlı olarak meşgul eden uğraşlardan biri, normatif sûfîliğin sınırlarını çizmekti. Bu uğraş, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-Kulûb* adlı çalışmasında rahatlıkla görülebilir. Ebû Tâlib, Mekke'nin hadisçi ilim çevreleri içinde yetişmiş biriydi. Ona burada hadis ve tasavvuf eğitimi veren kişilerden biri de, meşhur din alimi Ebû Sa'îd İbnü'l-A'râbî olmuştu. Muhtemelen İbnü'l-A'râbî'nin 341/952-3 yılında vefat etmesinden bir süre sonra, Mekkî önce Basra'ya taşındı ve burada Sâlimiyye adıyla bilinen Tüsteri'nin takipçileriyle yakın ilişkiler kurdu. Daha sonra Bağdat'a taşınarak hayatının geri kalanını burada devam ettirdi. Mekkî en çok *Kûtü'l-Kulûb* (*Kalplerin Besini*) çalışmasıyla tanınır. Genellikle ona atfedilen *'İlmü'l-Kulûb* (*Kalplerin İlmi*) isimli başka bir eser, büyük ölçüde *Kûtü'l-Kulûb* esas alınarak muhtemelen 5./11. yüzyılda yazılmıştır ve kesinlikle Mekkî'ye ait değildir.[1] Daha sonraları *Kûtü'l-Kulûb*'e çok benzeyen başka bir çalışma kaleme alınmıştır. İslâm dünyasında tüm zamanların en meşhur dinî eserlerinden biri olan Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'i (*Dinî İlimlerin Canlandırılması*) birçok bakımdan, genellikle ağır ve ba-

1 Bu çalışma yayınlanmıştır: Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *'İlmü'l-Kulûb*, yay. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire, 1384/1964. *'İlmü'l-Kulûb*'un Mekkî'ye atfedilmesinin doğru olmadığı argümanı için bkz. Nasrullâh Pûrcevâdî,"Bâzmândehâ-yi kitâb-i *el-İşâre ve'l-İbâre*-i Ebû Sa'd-i Hargûşî der kitâb-i *'İlmü'l-Kulûb*", *Ma'arif* 15, No. 3, 1999, s. 34-41.

zen de anlaşılması zor olan *Kûtü'l-Kulûb*'ün mükemmel şekilde üzerinde yeniden çalışılmış ve genişletilmiş halidir.[2]

Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'daki temel tezi, tek gerçek bilginin "kalplerin bilgisi" olduğudur. "Kalplerin bilgisi" ile kastettiği şey, beklenenin aksine ulvi hal ve makamlar hakkındaki bilgi değil, kendini Allah'a adamış muttakilerin "kalplerinin sahip olduğu" tanrıdan mülhem bilgidir:

> Allah, "eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun" buyurmuştur (Kur'ân, 16: 43 ve 21: 7). Onlar ki her daim Allah'ı düşünen insanlardır, tevhit ehli ve Allah hakkında irfan sahibidirler. Onlar bu bilgiyi ne kitapları karıştırarak ne de birbirlerinin dillerinden duyarak elde etmişlerdir. Onlar amel ve hüsnü muamele ehlidirler. Onlardan biri, kendini tamamen Allah'a adadığında ve O'nunla meşgul olduğunda, Allah kalbin amelleriyle onu hizmetine alırdı. Onlar, Allah'ın huzurunda O'nunla halvet halindeydiler, yalnız Allah'ı zikreder ve sadece O'nunla meşgul olurlardı. İnsan içine çıktıklarında ve kendilerine soru sorulduğunda, Allah onlara doğruyu ilham eder ve en müsasip cevabı vermeye muvaffak kılardı. ... Allah onlara ilmin hakikatini ilham etmeyi ve sırların özüne vâkıf kılmayı tercih etmiştir; çünkü onlar da Allah'a hizmet etmeyi seçmiş ve salih amellerle kendilerini O'na adamışlardır. Böylece onlar ... kendilerine yöneltilen soruları cevaplandırır, kudret ilmiyle konuşur, hikmetin keyfiyetini izhar eder, iman ilimlerini dile getirir ve Kur'ân'ın bâtınî anlamını keşfederlerdi.[3]

Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*'da bu "kalplerin bilgisinden" istifade eder. Kalbin salahiyetinde olan bilgi, gerek maddeten gerekse manen vuku bulabilen salih amellerin meyvesi olduğundan, Mekkî, sadece dua ve münacat gibi dinî fiillere ve namaz, oruç, zekât ve hac gibi şerî ahkâmla belirlenmiş ritüellere değil, aynı zamanda yoksulluk, geçim, evlilik, hamamlara uğrama, seyahat etme, dostluk ve politik liderlik gibi sosyal hayatı ilgilendiren meselelere de eğilerek, dikkatli bir şekilde dinî yaşamın gerçek bir topografyasını çizer. Bunu yaparken "dillerin bilgisi" olarak isimlendirdiği "zâhirî bilgi" ve onun uygulayıcılarını çok açık bir dille yermeyi ve küçümsemeyi ihmal etmez. "Allah

2 Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2 cilt. Mekkî hakkında bkz. Makkī (Mekkî), *Nahrung*, 1: 11-21; Renard, *Knowledge of God*, s. 33-8, 112-263 (*Kûtü'l-Kulûb*'den tercüme edilen seçme pasajlar); Böwering, *Mystical Vision*, s. 25-7 (Böwering burada Mekkî'nin Tüsterî'nin düşünce mirasıyla olan ilişkisini gösterir). *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* ile *Kûtü'l-Kulûb* arasındaki münasebet için bkz. Makkī (Mekkî), *Nahrung*, 1: 19; Mustapha Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam: Gazali et les seljuqides*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, s. 203. *İhyâ*'nın 31.-36. kitaplarının Gramlich tarafından yapılan çevirisinde Gazâlî'nin Mekkî'ye olan borcu detaylı bir şekilde müşahede edilebilir: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad Ghazālī (Gazâlî), *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur* Gottesliebe, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Wiesbaden, 1984, muhtelif yerlerde.

3 Renard, *Knowledge of God*, s. 127-8.

bilgisine" ulaşamamış, fakat prestijli mesleklerinin kendilerine sunduğu sosyal ve ekonomik avantajlardan faydalanmayı sürdüren zâhirîlere, sadece rasyonalist ya da yarı-rasyonalist fakih ve kelamcılar değil, aynı zamanda gelenekçi "profesyoneller", yani *muhaddisûn* (hadisçiler) ve *kurrâ* da (Kur'ân okuyucuları) dâhildir. Katı bir zühtçü olan Mekkî, yaşadığı dönemin din bilginlerindeki kariyer takıntısına itirazda bulunurken, şüphesiz, Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ve Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö. 844/-5) gibi daha evvel yaşamış zühtçülükte örnek şahsiyetlerin sünnetini takip ederek hadisçileri ve onların kendilerini yüksekte görmelerini hoş bulmayan pek çok zâhidin eleştirel tutumunu yansıtıyordu.[4] Melâmetiyye'yi hatırlatan bir tavır sergileyen Mekkî, ün ve sosyal saygınlıktan kaçınıyor, üzerine basa basa manevi suskunluk ve kaçış (*spiritual reticence*) halini yüceltiyordu.

> Alimler, peygamberlerin varisleridir. Onlar Allah'ın dininde vera sahibi ve bu dünyanın beyhudeliği karşısında riyazet içinde olan insanlardır. ... Ebdâlin, bu çağın din alimlerini görmeye katlanamadıkları ve sözlerini dinlemeye tahammül edemedikleri için yeryüzünün sapa yerlerine çekildikleri ve insanların gözlerinden uzaklaşmaya çalıştıkları söylenir. Bu din alimleri ancak kendilerine ve cahil insanlara göre ilim sahibidirler; oysa ebdâlin nazarında Allah'ı hiç bilmeyen cahillerdir.[5]

Toplum içinde tanınır olmama eğilimine uygun olarak Mekkî, ilginç bir şekilde Hallâc ve Bâyezîd'i dışarıda tutmakla beraber, "vecd halinde ölçüsüz sözler sarfeden gezgin sûfîleri" bile zemmetmiştir.[6] Ona göre "yaşanan ruhsal tecrübeleri Kur'ân ve sünnete isnat etmeyen, üstü kapalı şeytani kinayeler ve anlık dürtüler üzerine kurulu dinî söylem" de kabul edilemezdi.[7] Şüphesiz, kalplerin bilgisinin üstünlüğü üzerinde ısrarcı olmasına rağmen

4 Mekkî'nin "[uzunca] bir süre ot ve bitkiden başka bir şey yemediği, öyle ki cilt renginin artık yeşile döndüğü" söylenir: bkz. Renard, *Knowledge of God*, s. 35. Mekkî bu vejetaryen beslenme biçimini, Sâlimiyye'nin uyguladığı şekliyle Tüsterî geleneğinde görüp benimsemiş olabilir. Rivayetin kaynakları için bkz. Makkī (Mekkî), *Nahrung*, 1: 12. Zühtçülerin "ehl-i hadis"e yönelttikleri eleştirilerin nedenleri hakkında bkz. Christopher Melchert, "Early renunciants as *ḥadīth* transmitters", *Muslim World* 92, 2002, s. 413-14. Mekkî'nin zâhirî (*exoteric*) din alimlerine yönelik eleştirileri için bkz. Renard, *Knowledge of God*, s. 146-73.

5 Renard, *Knowledge of God*, s. 254, ayrıca *vera*' hakkında bkz. özl. s. 190-6. Meier, "Melâmetiyye'nin Mezopotamya'da da mevcut olduğu, fakat burada 'akıllı deliler' (*'ukalâ'ü'l-mecânîn*) olarak tanındıkları" iddiasını Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'üne [(Kahire: 1351), 3: 108, 1.3] dayandırır: bkz. "Khurāsān", s. 216. Elimde *Kûtü'l-Kulûb*'ün bu edisyonu bulunmuyor, ama Meier iddiasına dayanak olarak buradaki alıntıya benzer bir pasajı esas almış olabilir.

6 Renard, *Knowledge of God*, s. 165-6 ve 36.

7 Renard, *Knowledge of God*, s. 222.

Mekkî, Kur'ân ve sünnet dışındaki bilgi kaynaklarını tanımayı reddeden ve bu iki esas kaynakla çelişmeyen zayıf bir hadisi rasyonel muhakemeye dayalı şahsi görüşe tercih eden gerçek bir hadisçi olarak kalmıştır.[8]

Mekkî'nin sıkıca Tüsterî'nin zühtçülük çizgisinde kökleşen gelenekçi tasavvuf anlayışı, çağdaşı olan birçok hadis uzmanı tarafından paylaşılıyordu. Bunlar arasında Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî (ö. 430/1038) tasavvuf geleneğin sürdürülmesinde önemli bir rol oynadı. Ebû Nu'aym, tasavvuf çevreleriyle belirli bağlantıları olan önemli bir İranlı aileye mensuptu; ama hayatı boyunca meşhur bir hadisçi olarak tanındı.[9] Vefatından sonra, en başta *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'* (*Allah Dostlarının Ziyneti ve Sâfiyet ve Takva Sahiplerinin Tabakaları/Sîretleri*) başlıklı hacimli biyografik sözlüğün yazarı olarak bilinip hatırlandı. Aslında eser dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde, Ebû Nu'aym'ın büyük ihtimalle onun tek yazarı olmadığı sonucuna ulaşılır; zira bu ansiklopedik derlemenin, Ebû Nu'aym'dan öğrencilerine şifahi nakil üzerine kurulu bir tedris ortamının ürünü olduğu ve muhtemelen bu öğrencilerin kitabın telifine katkıda bulundukları anlaşılıyor.[10] *Hilyetü'l-Evliyâ'* on bölüm halinde kronolojik olarak düzenlenmiştir. Son bölüm ağırlıklı olarak sûfîlere (Hallâc hariç) ayrılmış olmakla birlikte, sözlükte yer alan 649 biyografinin büyük bölümü, İslâm'ın ilk üç yüzyılında yaşamış dinî simalar ve zâhitlere aittir ve aynı zamanda hadis ravisi de olan bu kişilere özel bir önem verilmiştir. Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'si örneğinde de olduğu gibi (ki bu eser, *Hilyetü'l-Evliyâ'*nın başlıca kaynaklarından biriydi) Ebû Nu'aym'ın bir muhaddis olarak hadis rivayetçiliği ve eğitimine verdiği önem, her bir biyografinin, giriş, ana bölüm ve biyografi sahibine ait hadis nakilleri şeklinde organize edilmesinde açıkça görülür. Gerçekten de bir bütün olarak *Hilyetü'l-Evliyâ'* bariz bir şekilde hadis ravilerinin perspektifinden yazılmış, onların din ve takva algısını yansıtmıştır. Bu perspektifte, geçmişte yaşamış din büyüklerinin (*selef*, genel bir tanımlama yapmak gerekirse başta hulefâ-i râşidîn olmak üzere ilk üç kuşakta yer alan dinî şahsiyetler) ve zâhitlere, hadis râvilerine ve sûfîlere aynı şekilde örnek olan *evliyâ'ullâh*, yani "Allah dostları"nın (buna başta Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî olmak üzere bütün fı-

8 *Bid'âtin* (*innovation*) tehlikeleri hakkında bkz. Renard, *Knowledge of God*, s. 211-55. Zayıf bir hadise itimat etme hakkında bkz. *a.g.e.*, s. 256-63.

9 3./9. yüzyılın sonunda İsfahân'ın en meşhur sûfîsi olan Muhammed b. Yûsuf b. Ma'dân el-Bennâ (ö. 286/899), Ebû Nu'aym'ın babasının anne tarafından dedesiydi: bkz. W. Madelung, "Abū No'aym el-Eṣfahānī", *EIr* 1, s. 354-5; bu makalede konu, Brill-*İslam Ansiklopedisi*'ndeki diğer Ebû Nu'aym maddesinden [J. Pedersen, "Abū Nu'aym al-Iṣfahānī", *EI* 1, s. 142b] daha iyi işlenmiştir.

10 Mojaddedi, *Biographical Tradition*, s. 64.

kıh mezhebi kurucuları dâhildi, ama "akılcı" Ebû Hanîfe dışarıda bırakılmıştı) örnek yaşamlarının anlatımına ayrılmış özel bir alanın olması gayet doğaldı. Daha sonraları esasen tasavvuf ile ilişkilendirilecek olan Allah ile dost olma düşüncesinin, İslâm'ın ilk birkaç yüzyılında geliştirildiğini ve genel itibariyle zühtçülere ve hadisçilere eşit uzaklıkta bir düşünce olduğunu unutmamak gerekir.[11] Ebû Nu'aym *Hilyetü'l-Evliyâ*'nın mukaddimesinde bu perspektifi açık bir biçimde ortaya koyar. Eserin Ebû Bekir'in biyografisiyle başlayan ana gövdesine geçmeden önce, giriş olarak Allah dostları ve *asfiyâ* (*Sâfiyet ve Takva Sahipleri*) hakkında genel bir değerlendirme yapar (s. 4-17) ve sûfîleri ancak bundan sonra ele alır (s. 17-18). Ebû Nu'aym bu minvalde anlatımını sürdürürken sûfîleri geçmiş din büyüklerine bağlayan bir silsile sunarak tasavvufu meşrulaştırmaya çalışmıyor, sadece tipik bir hadis ravisi ve tenkitçisi olarak İslamî dindarlık tarihi hakkında kendi bakış açısını kayda geçiriyordu. Elbette ki bütün hadisçiler onunla aynı bakış açısına sahip değildi. Örneğin Hanbelî alim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) Ebû Nu'aym'a hayranlık duymakla ve *Hilyetü'l-Evliyâ*'nın hem tashih hem de zeyli niteliğindeki *Sıfatü's-Safve* (*Seçkinlerin Hususiyeti*) başlıklı bir çalışma kaleme almakla birlikte, Ebû Nu'aym'ın sûfîleri geçmiş din büyükleri ile ilişkilendirmesini, –Mekkî gibi– zayıf hadislere güvenmesini ve eserine kadın zâhitlerin biyografilerini yeterince dâhil etmemesini (Ebû Nu'aym hepsi de Peygamber zamanında yaşamış olan 28 kadının biyografisini vermişken, İbnü'l-Cevzî *Sıfatü's-Safve*'de 240 kadın zâhide yer vermiştir) eleştirmiştir. Öte yandan her sûfî de hadisçilerle aynı kategoriye konuyor olmaktan hoşnut değildi; çünkü onlara göre hadis çalışmak, kişiyi gerçekten önem arz eden tek bilgi türünün, yani "deneyimsel bilgi"nin (*ma'rifet*) peşinde koşmaktan uzaklaştırıyordu.[12] Bütün bunlara rağmen, Ebû Nu'aym zamanında hadisçileri, sûfîleri ve zâhitleri birbirinden ayıran çizgiler çok da belirgin değildi. Ebû Nu'aym, onları tek bir kategoride toplamakta hiçbir şekilde haksız sayılmaz. Doğrusu Ebû Nu'aym'ı, sûfîleri geçmiş din büyüklerine bağlayan dokuz ciltlik bir silsile oluşturarak tasavvufu kurnazca aklamaya ve meşrulaştırmaya çalışan bir sûfî olarak gör-

---

11 Jacqueline Chabbi, "Abdāl", *EIr* 1, s. 173-4; ayrıca aşağıda 5. Bölüm'e bkz.

12 İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Nu'aym eleştirisi için bkz. W. Madelung, "Abū No'aym el-Eşfahānī", *EIr* 1: 355; Melchert, "Early renunciants", s. 409 (Melchert, s. 413'te sûfîlerin hadis ravilerine yönelttikleri eleştirilerden örnekler verir). Ebû Nu'aym ve İbnü'l-Cevzî'nin kadın zâhitler hakkında tuttukları notlar, şu çalışmalarda ele alınmıştır: Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, L. Rienner, Boulder, CO, 1994, s. 91-113; Laury Silvers, "Representations: Sufi Women, Early Period, Seventh-Tenth Centuries", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Brill, Leiden, 2003-7, s. 541-543.

mektense, sûfîleri kendi gelenekçi dindarlık tasavvuruna yerleştiren ve böylece, deyim yerindeyse onları sahiplenmek isteyen bir hadis ravisi olarak değerlendirmek daha makuldür.[13]

Hadisçiler arasında kelâmın şerî meşruiyeti konusunda ciddi görüş farklılıkları olsa da, onlar "gelenekçi" tasavvufa saygı duyma noktasında birleşme eğilimindeydiler. Ebû Nu'aym'ı derin şekilde etkileyen bir münakaşa, tasavvufa karşı hadisçiler arasındaki bu yaygın hürmet duygusuna sarih bir örnek oluşturur. Buna göre, İsfahanlı meşhur Hanbelî hadisçi Muhammed b. İshâk b. Mende (ö. 395/1005), kelâma meylettiği konuşulan Ebû Nu'aym'ı bu konuda zemmetmiş ve şehirdeki büyük camiye girmekten menetmiştir. Ancak aynı İbn Mende, Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsfahânî'ye (ö. 418/1027) hadis dersleri vermiş ve onunla son derece yakın bir hoca-talebe ilişkisi kurmuştu ki Ebû Nu'aym'ın çağdaşı olan Ebû Mansûr şehrin önde gelen Hanbelî sûfîlerinden biriydi ve hocası İbn Mende'yi o dönemin örnek din alimi olarak övmekteydi. Açıkça görülüyor ki, İbnü'l-Cevzî'den farklı ama Ebû Nu'aym'a çok benzer şekilde, ne İbn Mende ne de onun baş talebesi sûfî Ebû Mansûr, tasavvufu gelenekçi İslâm telakkilerinin dışında tutmuştu.[14]

Gerçekte Ebû Mansûr Ma'mer'in bir sûfî olarak verdiği görüntü Ebû Nu'aym ile kıyaslandığında çok daha güçlüdür. Ebû Mansûr, her ikisi de Cüneyd ve 'Amr b. Osmân el-Mekkî kanalıyla Bağdat sûfîliğiyle bağlantılı olan meşhur mistik Ali b. Sehl (ö. 307/919-20) ve onun hocası el-Bennâ'nın (ö. 286/899, Ebû Nu'aym'ın büyükbabasıdır) sünneti etrafında gelişip serpilen İsfahan'daki yerel tasavvuf geleneğinin bir müntesibiydi. Bizzat kendisi, tasav-

---

13 Hamîd Debâşî, Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ*'sını "tasavvufun imajını düzelten bir yeniden 'tarih' inşası" olarak değerlendirmiştir: bkz. Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*, Curzon, Richmond, Surrey, 1999, s. 113-14. Bu erken dönemde sûfîlerle hadis uleması arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Silvers-Alario, "Teaching Relationship", s. 72-7.

14 Büyük tartışmalara neden olan "*halku'l-Kur'ân*" (Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı) meselesi hakkında İbn Mende ile Ebû Nu'aym arasındaki görüş ayrılığının detayları tam olarak bilinmemektedir. Fakat İbn Mende'nin Ebû Nu'aym'ı *lafzî*, yani "Kur'ân'ı seslendirirken telaffuz edilen harf ya da kelimelerin yaratılmış, dolayısıyla da Allah'ın ezeli kelâmından farklı bir şey olduğunu savunan" biri olmakla suçladığı anlaşılıyor: bkz. Richard Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Duke University Press, Durham, NC, 1994, s. 132-3, dn. 17. Bu olay ve İbn Mende'nin Ebû Nu'aym'ı Eşarîliğe meyleden bir alim olmakla itham etmesi, görünüşe bakılırsa, sonradan Şâfiî yazarların (Sübkî ve İbn 'Asâkir gibi) Ebû Nu'aym'ın kendi mezheplerinden olduğunu iddia etmelerine zemin hazırlamıştır. Ancak İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi daha sonraki Hanbelî alimler Ebû Nu'aym'ı zemmetmemişler, hatta onun kendileri gibi bir Hanbelî oldunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Ebû Nu'aym'ın Hanbelî olması gayet mümkündür. Onun Hanbelî mezhebinden olduğunu ikna edici bir şekilde gösteren ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Pûrcevâdî, "Ebû Mansûr", özl. s. 32-9. Bu arada, Pûrcevâdî'nin bu makalesi, Ebû Mansûr hakkında yapılmış en kapsamlı çalışmadır.

vuf alanında otorite kabul ettiği kişiler arasında (Zû'n-Nûn ve Dârânî gibi geçiş dönemini simgeleyen zâhitlere ek olarak) Bağdat'tan Cüneyd, Harrâz ve Nûrî'nin; Nişabur'dan Ebû Osmân Hîrî ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın ve Tüsterî'nin isimlerini vermişti.[15] Ebû Mansûr'un tasavvuf üzerine kaleme aldığı bazı çalışmalar bugüne ulaşmıştır. Bunlar arasında, tek başına *zikr* konusunu işleyen en erken risale ve sûfî adabı üzerine yazılmış kısa bir eser de vardır. Ebû Mansûr bu çalışmalarda, görüşlerine kanıt oluştursun diye devamlı olarak geçmişte yaşamış sûfî şeyhlere ait söz ve beyanlardan iktibas yapmaktan kaçınmış, kendisine özgü farklı bir ifade biçimi geliştirmiştir. Çağdaşları Serrâc, Sülemî ve Kelâbâzî gibi, hem tasavvuf doktrini hem de sûfî adabı meselesiyle ilgilenmiştir. *Nehcü'l-Hâss* (*Seçkinlerin Yolu*) ve *Âdâbü'l-Mutasavvıfe* (*Sûfîlerin Âdâbı*) adlı çalışmalarında her bölümü üç kısma ayırmış, bu metot yazdıklarına özel bir biçimsel hava katmıştır.[16] Üstelik tasavvuf hakkında şart koştuğu hususlar, belirgin şekilde idealize edici bir görünüme sahiptir. Bu durum onun tasavvuf doktrinini yeryüzünde insan hayatının işleyişini düzenleyen pratik bir formülden ziyade bir ülkü olarak görmüş olabileceğini akla getirir.

Ebû Mansûr tevhidin gerçek anlamına ancak şeriatın titizce tatbik edilmesinden sonra ulaşılabileceğine inanıyordu. Ancak ona göre iç-anlamını kavramadan şeriatın doğru şekilde uygulanması mümkün değildi. Yine de kişi doğru davranış biçimleri (*âdâb*) benimseyerek şeriatın zâhirî tarafından işe başlamalıydı. Şayet samimiyetle (*sıdk*) salih ameller işlemeye devam ederse, iç-hakikatler (*hakâ'ik*) aşamasına terfi edebilirdi. Bu hakikatlere dürüstlükle (*sıddîkıyye*) riayet ettiği takdirde, sonunda Allah'ı keşfetmesine olanak tanıyan *ma'rifet*in özüne ulaşabilir ve böylece sûfî olurdu.[17] Kırmızı kükürtten daha nadir olan sûfîler, en sonunda Allah'ı tek gerçek fail olarak idrak edebilirlerdi. Bu, onlara doğrudan Allah tarafından olağanüstü "işaretler" (*işârât*) görünümünde hediye olarak bahşedilen [Allah'tan] mülhem bir bilgiydi.

Ebû Mansûr *zikr* hakkındaki risalesinde de bu üç aşamalı manevi yolculuk düşüncesine başvurmuştur. Risalenin ilk yarısında "Allah'ı zikretmeyi"; namaz, oruç, zekât, hac ve sadaka gibi diğer dinî yükümlülüklerin temelini oluşturan iç-anlam olarak tanımladıktan sonra, farklı zikir aşamalarından söz etmiş ve bunlara dair ayrıntılar vermiştir. Buna göre salih amel ve sa-

---

15 Nasrullâh Pûrcevâdî, "Do eser-i kûtâh ez Ebû Mansûr-i İsfahânî", *Ma'ârif* 6, 1990, s. 41.

16 *Nehcü'l-Hâss*'ın sûfî terminolojisinin gelişimi üzerindeki etkisi için şu önemli makaleye bkz. Nasrullâh Pûrcevâdî, "Seyr-i ıstılâhât-i sûfiyân ez "Nehcü'l-Hâss"-i Ebû Mansûr-i İsfahânî tâ "Fütûhât"-i İbn-i 'Arabî", *Ma'ârif* 16, No. 3, 2000, s. 3-55.

17 Nasrullâh Pûrcevâdî, "Âdâbü'l-mutasavvife ve hakâ'ikuhâ ve işâratuhâ ez Ebû Mansûr-i İsfahânî", *Ma'ârif* 9, 1993, s. 276 ("*Hâtime*").

mimiyet aşamasında dil ile zikir; bâtınî hakikatler ve dürüstlük aşamasında kalp ile zikir, işaretler ve sûfî olma aşamasında ise sır (*sırr*) ile zikir yapılır. Nasıl ki sûfî olmak, beşerî sıfatlardan sıyrılarak fail olma duygusunun ortadan kalkması ve Allah'ın sıfatları ile muttasıf olma (*God-consciousness*) anlamına geliyorsa, aynı şekilde sûfîlerin yaptıkları zikirler de, Ebû Mansûr'a göre, her türlü konuşma ve ses türünden münezzehti ve Allah dışında herhangi bir varlık tarafından algılanamazdı.[18]

Ebû Mansûr kendi zamanında çok az sûfî kaldığına inanıyordu. Yine de, giyim, beslenme, yoldaşlık, ibadet, sadaka, yolculuk, uzlet ve yoksulluk gibi sûfî âdâbını ilgilendiren konular hakkında veciz şekilde de olsa yorumlarda bulundu. Örneğin sûfîlerin hayvanlar da dâhil olmak üzere Allah'ın yarattığı her şeye hürmetle muamele ettiklerini, ayrım yapmadan herkese cömertlik gösterdiklerini ve yöneticilerden uzak durduklarını ifade etti. Sûfî adabına yönelik bu ilginin arkasında pedagojik bir amaç olduğu çok açıktır: Ebû Mansûr belli ki okuyucularına sûfî olma yolunda rehberlik yapmak istemiştir. Nitekim Ebû Mansûr pekâlâ o dönem sûfî adabı konusunun popülerliğine kanıt teşkil eden *Edebü'l-Mülûk* (*Hükümdarların Edebi*) isimli anonim tasavvuf çalışmasının yazarı olabilir.

Edebü'l-Mülûk nispeten kısa, fakat içerik itibariyle kapsamlı bir tasavvuf çalışmasıdır ve bu bakımdan Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma*'ı ve Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u ile kıyaslanabilir.[19] Ancak içeriğinin tamamen âdâb (*right conduct*) ve onun iç-anlamlarıyla ilgili olduğu hemen fark edilir. Kitabın yazarı, sûfînin en derin mahallinde (*sırr*) mukim olan [Allah'tan] mülhem bilgiye çok önem verirken, '"hal" ve "makamlar"la ya da doktrinsel öğretilerle pek de ilgilenmez; bu bakımdan Serrâc ve Kelâbâzî'ninkinden kesinlikle farklı bir perspektife sahiptir. *Edebü'l-Mülûk*'un uzun bir mukaddime bölümü vardır. Bu bölümde yazar, çok az istisna dışında ilmin sadece zâhirî boyutuyla ilgilenen ve vaaz ettikleri şeyleri uygulamayan ilim ehlinin (burada bahis konusu olanlar, bilhassa fıkıhçılar, hadisçiler, tefsirciler ve dil bilimcilerdir) kusurları karşısındaki üzüntü ve ümitsizliğini dile getirir. Yazar bu alimleri sûfîlerle

---

18 Nasrullâh Pûrcevâdî, "Kitâb-i *Şerhü'l-Ezkâr*", *Ma'ârif* 19, No. 3, 2003, s. 3-30.

19 Bernd Radtke (ed.), *Adab al-mulūk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut, 1991, Arapça metin; eserin Almanca tercümesi: *Die Lebensweise der Könige: Adab al-mulūk, ein Handbuch zur islamischen Mystik*, çev. Richard Gramlich, Deutsche Morgenländische Gesellschaft Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart, 1993. *Edebü'l-Mülûk* ilk kez Meier tarafından tanıtılmıştır: "Important manuscript", s. 159-68 (makalenin ilk basım yılı 1967'dir).

karşılaştırır. Buna göre sadece sûfîler, Kur'ân ve sünnetin hem zâhirî hem de bâtınî boyutuyla uyum içinde yaşarlar; bu nedenle yeryüzünün gerçek hükümdarları onlardır. Yazar daha sonra münferit bölümler halinde "hükümdarlığa ilişkin konuları" ele alır. Bu konular giyim, beslenme, yemek ve yolculuk davetlerine mukabele etmekten, istihdam sağlama ve barındırma, cömertlik, tevazu ve vecd gibi meselelere kadar değişir. Yazar örneğin "meslek" (*hirfet*, bölüm 11) konusunu ele alırken, sûfîlerin kendilerini sadece zikre adayabilmek için her türlü kazançlı işten sakındıklarını ve rızık elde etme hususunda Allah'a güvendiklerini, bunun hayatta kalabilmenin gerektirdiği basit ihtiyaçları Allah'tan dileme biçimini alabileceğini ifade eder. Yazarın anlatımına göre, sûfîlerin devamlı ikamet adresleri de yoktur, onlar Allah'ın evlerinde, yani mescitlerde yaşamayı tercih ederler (bölüm 22). Kitapta pek fazla sûfînin adı geçmez; Cüneyd kitapta adı en çok zikredilen sûfî otoritesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Edebü'l-Mülûk'ta Ebû Mansûr'un yazdıklarıyla örtüşen pek çok şey bulunmaktadır, dolayısıyla Ebû Mansûr'un bu anonim kitabın yazarı olma ihtimalinden elbette ki söz edilebilir. Öte yandan kitabın, muhtemelen, saygın birer sûfî mücâvir olan Sîrevânî es-Sağîr (ö. ileri bir yaşta, 396/1005-6) ve İbn Cehdem el-Hemedânî (ö. 414/1023) ile bağlantılı olup, Mekke'deki sûfî camiasından çıkmış olabileceğini gösteren işaretler de vardır.[20] Böyle bir durumda *Edebü'l-Mülûk*, Mekke'deki kutsal yerler etrafında mukim olan ve hakkında az şey bildiğimiz gelenekçi sûfî muhite ışık tutan eşine az rastlanır bir kaynak olacaktır. Eğer gerçekten de Mekke menşeli bir eserse, *Edebü'l-Mülûk*'un sûfî mücâvirler hakkında yansıttığı görüntü, Ebû Mansûr'un bir temsilcisi olduğu İsfahân'daki Hanbelî-sûfî çevrelere dikkat çekici bir benzerlik gösterir ve bu benzerlik adı geçen iki sûfî muhit arasındaki yakın irtibatın bir kanıtı olarak görülmelidir. Nitekim Ebû Mansûr'un kesinlikle Mekke'deki sûfî çevrelerle irtibat halinde olduğunu biliyoruz; çünkü *Nehcü'l-Hâss*'ın bir kopyasını İbn Cehdem'e göndermişti. O halde *Edebü'l-Mülûk*'un, Ebû Mansûr onun yazarı olsun ya da olmasın, Batı Arabistan'daki sûfî muhitiyle Orta İran'daki sûfî muhit arasındaki yakın ilişkiyi, dahası bu iki sûfî muhitin tamamen gelenekçi bir çizgiye sahip olduklarını ve en azından İsfahân'daki

20 *Edebü'l-Mülûk*'un yazarının kimliği hakkında bir değerlendirme için Radtke edisyonunun Hermann Landolt tarafından yapılan tanıtımına bkz. "Reviewed Work: *Adab al-Mulūk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert* by Bernd Radtke", *Journal of the American Oriental Society* 114, 1994, s. 457-9. Pûrcevâdî muhtelif yayınlarında *Edebü'l-Mülûk*'un yazarının Ebû Mansûr olduğunu gösteren kuvvetli deliller sunmuştur; örn. bkz. yazarın *Âdâbü'l-Mutassavıfe* tahkikindeki notları, s. 277-82.

sûfîlerin ağırlıklı olarak Hanbelî mezhebine intisap ettiklerini ispatlayan bir belge olarak değerlendirilmesi gerekir.

Şüphesiz Mekkî, Nu'aym, Ebû Mansûr ve eğer Ebû Mansûr dışında biriyse *Edebü'l-Mülûk*'un yazarının tüm fıkhî ve kelâmî konularda aynı fikirde olmaları beklenemez; ama bu konularda aralarındaki görüş farklılıkları, tasavvufun tamamen "gelenekçi" yorumu üzerinde birleştikleri intibasını yok etmemektedir. Dinî yönelimleri ne olursa olsun pek çok hadisçinin gözünde tasavvuf, ehl-i sünnet ile tamamen uyumluydu ve mutasavvıflara göre de tasavvuf aslında gelenekçiliğin ta kendisiydi. Bu tasavvuf anlayışı, tasavvufun bir ehl-i sünnet geleneği olarak inşa edilmesinde önemli rol oynayan başka bir isim tarafından güçlü bir şekilde savunuldu. Bu kişi Hâce Abdullah Ebû İsmâil el-Ensârî'ydi (396-481/1006-1089).

Ensârî yaşamını Horasan'da, Herat'ın tamamen Farsça konuşulan muhitinde sürdürdü.[21] Fıkıh ve kelâmla ilgilenen ilim çevreleriyle organik bağları olan sûfî geleneğin Horasanlı diğer kurucularından (kendisinden önce Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî; çağdaşı olan Kuşeyrî ve Hücvîrî) farklı olarak Mekkî, Nu'aym ve Ebû Mansûr Ma'mer'in gelenekçi çizgisini devam ettirdi. Kendisi gibi Hanbelî olan Ebû Mansûr'un çalışmalarını biliyor ve bunlara hayranlık duyuyordu. Ebû Mansûr'u "hem zâhir hem de bâtın ilminin duayeni ve yaşadığı çağın eşi benzeri olmayan müstesna şeyhi" sözleriyle methetmişti.[22] Ensârî yine Ma'mer gibi ve yine birer sûfî şeyhi olmaktan çok tasavvuf üzerine ilmî çalışmalar yapan Kelâbâzî, Sülemî ve Kuşeyrî'den farklı olarak her şeyden önce bir sûfî şeyhiydi. Bir müfessir, muhaddis ve Hanbelî gelenekçiliğinin azimli bir polemikçisi ve vaizi olarak tanınmakla birlikte, mürit yetiştirmek ve memleketi Herat'taki geniş dinleyici kitlesine tasavvufî değerleri Farsça olarak vaaz etmek suretiyle müthiş yeteneklerini ve enerjisini sûfî düşüncesi ve pratiğinin yayılması ve popülerlik kazanmasına tevcih etti.

Sûfî bir ailede doğan Ensârî, Şeyh 'Ammû adıyla da tanınan Ebû İsmâil Ahmed b. Muhammed'in (ö. 441/1049) gözetimi altında büyüdü. Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed en-Nihâvendî'nin (ö. 370/980-1, Huldî'nin talebesi ve Şiblî'nin ahbabıdır) müritlerinden biri olan Şeyh 'Ammû, çok seyahat etmiş bir sûfî şeyhiydi.[23] Ensârî daha sonra tasavvuf eğitimini Muhammed b.

21 Ensârî'nin biyografisiyle ilgili bundan sonraki açıklamalarda çoğunlukla şu iki çalışma esas alınmıştır: S. L. de Beaureceuil, "Abdallāh al-Anṣārī", *EIr* 1, s. 187-90; Farhādī, *Anṣārī*.

22 Ensârî el-Herevî, *Tabakât*, s. 624 (benim çevirimle). Ensârî'nin Ebû Mansûr başlığı altında yazdıklarının bütün haliyle İngilizce tercümesi için bkz. Farhādī, *Anṣārī*, s. 53-4.

23 Ebû İsmâil'e '*Ammû* denmesinin nedeni, Nihâvendî'nin kendisine diğer tüm müritlerinin "amca-

Fazl et-Tâkî es-Sicistânî (ö. 416/1025-6, İbn Hafîf'le tanışıklığı vardı, ama Fârs eyaletine bağlı Cîruft şehrinden olan sûfî şeyhi Mûsâ b. 'İmrân'ın müridi olmuştu) isimli bir Hanbelî sûfî ile devam ettirdi. Ensârî onu "son zamanların" en önemli on sûfîsinden biri olarak görüyordu.[24] Ne var ki zekâ ve kabiliyetleri vaktinden önce inkişaf eden bu genç sûfî, belli ki hem manevi gelişiminde hem de Kur'ân ve hadis çalışmalarında daha fazla ilerleme kaydetmek istiyordu. Bu nedenle 417/1026 yılında hadis çalışmak üzere Nişabur'a gitti. Buradayken Eşarîliğe meyleden muhaddislerden hadis rivayet etmeyi reddetti ve kelâmcı-sûfî Kuşeyrî ile tanışma teşebbüsünde bulunmadı. Fakat eğitim amacıyla yaptığı seyahatler ve sonuçsuz kalan hac girişimleri sırasında Horasan'ın bazı önemli sûfîleriyle tanıştı. Dâmğân'da, okuma yazma bilmeyen Âmullu Hanbelî şeyhi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kassâb ile görüştü. Nişabur'da, Sülemî'nin vefatından sonra hânakâhının başına geçen İbn Bâkûye'yi (ö. 428/1037) ziyaret etti ve burada meşhur sûfî Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr (357-440/967-1049) ile karşılaştı. Ebû Sa'îd ona bir başka okuma yazması olmayan sûfî şeyhi Ali b. Ahmed Ebû'l-Hasan-i Harakânî'den (352-425/963-1033) bahsetti. Ensârî, Harakân köyünde Harakânî'yi ziyaret etti ve ondan çok etkilendi. Harakânî "Allah'ın varlık olasılığının Hicaz'da ne kadarsa Horasan'da da o kadar olduğunu" fark etmesini sağlayarak Ensârî'yi hacca gitmekten vazgeçirdi, ayrıca ona kendi öğrencilerini yetiştirmeye başlamasını salık verdi. Rivayet o ki Ensârî "eğer Harakânî ile karşılaşmamış olsaydım, hiçbir zaman .... gerçeği (*hakîkat*) öğrenemeyecektim" demişti.[25] Herat'a geri dönen Ensârî 425/1034 yılında şehrin güneyindeki Nübâzân'da altmış iki meşhur sûfî şeyhinin iştirak ettiği bir meclise kabul edildi. Ensârî bu mecliste semâ yapmış ve bu esnada gömleğini yırtmıştı. Toplantıda yirmi sekiz yaşındaki bir sûfî şeyhi için görkemli sayılabilecek bir karşılama ve kabul töreni tertip edildi.[26] Ensârî böyle bir deneyim yaşadığı için popüler beğeni ve övgü toplama tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını fark edince kendisine takdim edilen çok sayıdaki hediyeyi almadan toplantıyı hemen terk etti ve artık semâ meclislerine katılmama kararı verdi. Hayatının geri kalanını çoğunlukla memleketi Herat'ta, hadis, tefsir ve tasavvuf eğitimi vererek ve siyasî mercilere onun bir *müşebbih* (Allah'ın sıfatlarını O'nu cisim-

---

sı" sıfatıyla onlar üzerinde yetki ve otorite vermesiydi.

24 Tâkî hakkında bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 85. Sobieroj ayrıca, Ensârî'nin Hanbelîlerle yakın ilişkiler içinde olan İbn Hafîf cemaatiyle diğer birçok bağlantısını delilleriyle göstermiştir.

25 Farhādī, *Anṣārī*, s. 13.

26 Ensârî'nin Nübâzân'daki bu kırk günlük deneyimi hakkında bazı ayrıntılar için bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 299.

leştirerek ya da yaratılanlara benzeterek yorumlayan kişi – ç.n.) olduğunu ihbar etmek için hiçbir fırsatı kaçırmayan kelâmcılara karşı düşüncelerini savunarak geçirdi. 445/1053 ile 456/1064 yılları arasında Selçuklu yöneticilerinin Eşarîleri hedef alan baskı ve takibatı esnasında Ensârî'nin ünü arttı. 481/1089 yılındaki vefatına kadar kararlı şekilde her türden rasyonalist düşünce taraftarını eleştirmeye devam etti.

Ensârî "bir yazar değil, müderrislik ve hatiplik yapan biriydi".[27] Ancak bilhassa görme duyusunu kaybettiği hayatının son on yılında özel kâtibi ve bazı talebelerinin yardımıyla birçok eser ortaya koydu. *Kitâbü Zemmi'l-Kelâm ve Ehlihi* (*Kelâm ve Kelâmcıların Kusurları,* Arapça olarak 474/1082 yılında dikte etmiştir) başlıklı kelâm eleştirisi de dâhil pek çok çalışmasında yer alan tasavvufî kompozisyonları, pedagoji ve mürit yetiştirmekle ne kadar çok ilgilendiğini ispat eder. Ensârî'nin 448/1056-7 yılında dikte ettiği her biri on makamdan oluşan on bölümlük *Sad Meydân* (*Yüz Makam*) isimli en erken çalışması, tasavvuf hakkında Farsça yazılmış ilk eser olma özelliğine sahiptir. Burada Ensârî'nin açıkça Ma'mer'in *Nehcü'l-Hâss*'ından esinlendiği görülmektedir. *Sad Meydân* "sûfî adaylarının [Ensârî'nin] tasavvuf öğretisini akılda tutmalarına yardımcı olacak, ezberlenmesi kolay bir kitap olsun diye özellikle on bölüm halinde düzenlenmiş olabilir."[28] Ensârî yirmi beş yıl sonra *seyrü sülûk* (tasavvuf yolculuğu) konulu bu eserini *Menâzilü's-Sâ'irîn* (*Sâliklerin Katetmesi Gereken Menziller*, yazım yılı muhtemelen 474/1082'dir) başlığıyla, birtakım değişiklik ve eklemeler yaparak bu kez Arapça olarak yeniden dikte etti. *Menâzilü's-Sâ'irîn*'de *seyrü sülûk* menzillerinin sıralanışı *Sad Meydân*'daki sıralanıştan farklıdır ve Ensârî okuyucularını bu özel manevi yolculuğu somutlaştırmamaları hususunda bilhassa uyarır: "Bil ki bu menziller arasında seyahat eden yolcular birbirlerinden çok farklıdır, ne belirli bir sıra üzerinde mutabıktırlar, ne de ortak bir hedefte kalırlar."[29] Ensârî yaşamının sonlarına doğru tasavvuf yolculuğu üzerine *Kitâbü 'İlâli'l-Makâmât* (*Makamlara [Musallat Olan] İlletler*) isimli başka bir Arapça eser dikte etti. Burada da muhtemelen yine Ebû Mansûr Ma'mer'den esinlenmişti. Gerek *Menâzilü's-Sâ'irîn* gerekse *'İlâlü'l-Makâmât*, biraz da Arapça kaleme alındıklarından olsa gerek popülerlik kazanmış ve bilhassa *Menâzilü's-Sâ'irîn*'e dair pek çok yorum ve şerh yapılmıştır. Yarım yüzyıldan daha az bir süre içinde her iki eser de Endülüs'e kadar ulaşmış ve burada Ebû'l-'Abbâs İbnü'l-'Arîf'in

27 S. L. de Beaureceuil, "Abdallāh al-Anṣārī", *EIr* 1, s. 188.
28 Farhādī, *Anṣārī*, s. 59.
29 Farhādī, *Anṣārī*, s. 79.

(ö. 536/1141) *Mehâsinü'l-Mecâlis* (*Tasavvuf Meclislerinin Güzellikleri*) adlı eserinin temel kaynakları olmuşlardır.[30]

Yukarıda adı geçen eserlerinde kolayca fark edilebilen Ensârî'nin öğrencilerine pedagojik rehberlik sunma merakı, Farsça yazılmış başka bir önemli çalışma daha ortaya çıkarmıştır. Öyle görünüyor ki Ensârî bazı derslerinde Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sini kaynak kitap olarak kullanmış, öğrencilerinin onun bu eser üzerine yaptığı yorum ve şerhler hakkında tuttukları notlar daha sonra yine *Tabakâtü's-Sûfiyye* adını taşıyan başka bir biyografik sözlük oluşturmak üzere derlenmiştir (Ensârî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'si de yine Herat'ta Abdurrahmân Câmî [ö. 898/1492] tarafından kaleme alınan *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds* adlı eserinin ana kaynağı olmuştur). Ensârî ilk sûfîlerin bıraktıkları mirası korumanın ve dinî hatıralarını yad etmenin pedagojik olarak ne kadar yararlı olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. "[Şeyhlerin] bu menkıbelerinin sûfî adaylarına yararının ne olduğu" sorulduğunda, Ensârî şöyle cevap verir: Nasıl ki Allah Peygamber'in kalbini daha önceki peygamberler hakkında kıssalar vahyederek güçlendirdiyse,

> aynı şekilde, sıddıkların sözlerini, şeyhlerin (*pîrân*) menkıbelerini ve [manevi] hallerini (*ahvâl*) öğrenmek de, sûfîliğe yeni adım atan kişinin terbiye kazanmasına yardımcı olur, güç ve kararlılığını arttırır. Bunların yanında musibetlere ve Allah'ın imtihanlarına karşı dayanıklılık kazanır. ... Üstelik, şeyhleri ve dostlarını tanımak, seni (sûfî adayı) onlarla ilişkili hale getirir. ... Şeyhler hakkında bilgi edinmenin en cüzi yararı, kişinin kendi fiil, hal ve sözlerinin onlarınkiler gibi olmadığının farkına varmasıdır. ... [Sûfî adayı] o zaman bencilce davranmayı bırakacak ve dönüp kendi kusurlarına bakacaktır. ... Şeyhlerin sözlerini dinlemek ve [öğrenmekte] bir hayır vardır.[31]

Şüphesiz ki Ensârî herşeyden önce, geniş bir pedagojik gündem dâhilinde müritlerine daha önceki sûfîlerin menkıbelerini anlatan ve onların beyanlarını aktaran eğitimci bir sûfî şeyhiydi. Ensârî; Sülemî ve Kuşeyrî'nin bir ölçüde ilmî nitelik taşıyan bakış açısından uzaktı ki onların pedagojiye duydukları alaka ilmî amaç ve endişelerle mayalanmış durumdaydı. Ensârî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'si ayrıntı bakımından zengin bir çalışmadır. Tasavvuf ta-

---

30 Renard, *Knowledge of God*, 51-2; Meier, *Abū Sa'īd*, 289, dn. 8; Addas, "Andalusī mysticism", s. 926. Renard, Meier ve Addas aynı kaynağa atıfta bulunmuşlardır: B. Halff, "Le Maḥāsin al-majālis d'Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī", *Révue des études islamiques* 39, 1971, s. 321-33. *Mehâsinü'l-Mecâlis* İngilizce çevirisiyle birlikte yayınlanmıştır: Aḥmed ibn Muḥammed Ibn al-'Arīf (İbnü'l-'Arîf), *Maḥāsin al-Majālis = The Attractions of Mystical Sessions*, çev. William Elliot ve Adnan K. Abdulla, Avebury, Amersham, 1980.

31 Farhādī, *Anṣārī*, s. 45-7, çevirinin kaynağı: Ensârî el-Herevî, *Tabakât*, s. 1-8.

rihine dair bilgi veriyor olması dışında, Ensârî'nin samimi görüş ve yorumlarını ihtiva eder ve bu sayede onun daha evvel yaşamış pek çok sûfî hakkındaki orijinal ve oldukça bağımsız olan düşüncelerini öğrenmemiz mümkün olur. Örneğin burada Harrâz'ın Bağdat sûfîlerinin en meşhuru olduğunu söylemiş, Cüneyd'in çok ilmî bir perspektife sahip olduğu gerekçesiyle Rüveym'i katbekat ona tercih etmiş ve Hallâc hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmıştır. Ensârî'nin aralarında Husrî, Sîrevânî es-Sağîr, Nihâvendî, Nasrâbâzî, Harakânî, Kassâb ve Tâkî'nin de olduğu son zamanların en önemli on sûfîsi listesinde, hadisçilere ayrıcalık tanıdığı ve çağdaşları olan Ebû Sa'îd ile Kuşeyrî'yi liste dışı bıraktığı görünüyor.[32]

Ensârî hayatı boyunca Kur'ân dersleri vermiş, ama müstakil bir tefsir çalışması dikte etmemiştir. Bununla birlikte Reşîdüddîn Meybüdî (ö. 520/1126) *Keşfü'l-Esrâr ve 'Uddetü'l-Ebrâr* (*Sırların Keşfi ve Dindarların Teçhizatı*) isimli çalışmasında ona ait tefsir kabilinden pek çok beyana –bunlar şüphesiz öğrencilerinin notları arasında bulunuyordu– yer vermiştir. Bu çalışma ayrıca Ensârî'nin pek çok kısa ve özlü sözünü içerir. Bu sözler, onun ana dili Farsçadaki büyüleyici retorik ve hitabet yeteneğini gözler önüne serer.[33] Nitekim Ensârî bugüne kadar Farsça konuşan okuyucuları arasında en çok, bu tür sözlerden oluşan ve *Münâcât* (fısıldaşma, sır paylaşma) adıyla bilinen bir koleksiyonla tanınır. Oldukça geç bir tarihte yazıya geçirildikleri için şüphesiz bu sözlerin gerçekten de ona ait olup olmadığı kanıtlanamaz. Fakat buradaki sözler –ki bazıları Meybüdî'nin rivayet ettiklerine konu ve stil bakımından çok benzemektedir– kuşkusuz Ensârî'nin vaazları etrafında gelişen sözlü geleneği yansıtmaktadır.[34]

FIKIH VE KELÂMIN KUCAĞINDAKİ TASAVVUF

Birer muhaddis olan Mekkî, Nu'aym, Ebû Mansûr ve Ensârî ve onların etrafındaki takipçi ve öğrenci halkaları için tasavvuf, "gerçek" İslâm'ın vazgeçilmez bir parçası ve hatta ta kendisiydi. Bu isimler, tasavvufî konularla ilgili yazılarında, emin ve kendine güvenen bir ses tonuyla "içeriden", yani sûfî kim-

32 S. L. de Beaureceuil, "Abdallāh al-Anṣārī", *EIr* 1, s. 189. Kıyaslayın, *Tabakâtü's-Sûfiyye*'deki Harrâz biyografisinin çevirisi: Farhādī, *Anṣārī*, s. 49.

33 Ebû'l-Fazl Reşîdüddîn Meybüdî, *Keşfü'l-Esrâr ve 'Uddetü'l-Ebrâr Ma'rûf bi-Tefsîr-i Havâce Abdullâh-i Ensârî*, yay. Ali Asgar Hikmet, 10 Cilt, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1331-39/1952-60.

34 Bo Utas, "The Munajat or Ilahi-Namah of 'Abdu'llah Ansari", *Manuscripts of the Middle East* 3, 1988, s. 83-7. Bu çalışma, Ensârî'nin adıyla ilişkilendirilen Arapça ve Farsça çalışmalar hakkında bildiklerimizin en iyi özetidir.

likleriyle konuştular (muhtemelen biçimsel nedenlerden dolayı tasavvufa dışarıdan bakan biri gibi konuşan *Edebü'l-Mülûk*'un yazarı bu hususta kısmen istisna oluşturur) ve aleyhlerinde herhangi bir ithamda bulunmayacaklarsa, İslâm hakkında çatışan görüşlerin, örneğin yarı-rasyonalist ve rasyonalist fıkhî ve kelâmî söylemlerin varlığını genellikle tanımadılar ve ciddiye almadılar. Serrâc, Sülemî ve Kelâbâzî ise tasavvuf üzerine yaptıkları araştırmalarda farklı bir bakış açısına sahiptiler. Onların üslup bakımından zaman zaman ilmî sayılabilecek kısmen bağımsız ve farklı bir yaklaşımları vardı ve bu yaklaşımı belirleyen unsur, okuyucularını, yani Horasan ve Mâverâünnehirli eğitimli elitleri bu yeni ve oldukça yabancı konuyla tanıştırma arzusuydu. Fıkhî ve kelâmî söylemlere mutlak düşmanlık beslemeyen sûfî yazarlar, bu seçkin okuyucu kitlesinin fıkıh ve kelâmla ilgili konularla meşguliyetleri nispetinde, geniş taraftar kitleleleri olan Şâfiî ve Hanefî mezhepleri ve kelâm karşısında hadisçilerden daha yumuşak bir tutum benimsediler ve okuyucularına tasavvufun ne olduğunu anlatmaya çalışırken fıkhî ve kelâmî norm ve örnekler kullanmaktan çekinmediler. Serrâc'ın hangi mezhebe bağlı olduğu bilinmemektedir; ama Kelâbâzî Hanefî, Sülemî ise Şâfiî idi. Kelâbâzî'nin tasavvufu kelâmî terimlerle yorumlama hususunda hiçbir çekincesi yoktu; oysa aldığı eğitim ve sahip olduğu altyapı itibariyle bir hadisçi olan Sülemî, kendisini hadis çalışmalarındaki amaç ve usule uygun olarak tasavvufî bilginin güvenilir şekilde nakledilmesiyle sınırlandırmıştı. Ancak kelâmî tartışmalar yükselişteydi (Şâfiîlerin meylettiği kelâm ekolü olan Eşarîlik Horasan'da, Hanefîlerin meylettiği kelâm ekolü olan Mâturidîlik daha ziyade Mâverâünnehir'de yoğunlaşmıştı) ve fıkıh mezhepleri kendilerini sağlamlaştırıyorlardı; öyle ki kelâm ve fıkha aşina bir tasavvuf modeli geliştirmek amacıyla sûfî düşüncesini bu iki alanda kullanılan yeni araçlarla işlemenin çekiciliğine artık karşı konulamazdı. Sülemî'den bir kuşak sonra, iki sûfî yazar Kuşeyrî ve Hücvîrî, böyle bir maharet göstererek bu zor işin üstesinden geldiler ki ortaya koydukları çalışmalar, daha önceki çabaları kısmen gölgede bıraktı ve daha sonraki pek çok sûfî ve tasavvuf araştırmacısı için hemen hemen otoriter ve standart başvuru kaynağı oldular.

Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) Nişabur'daki Şâfiî fıkhı-Eşarî kelâmı kombinasyonu açısından istisnaî özellik gösteren üretken dönemin yetiştirdiği bir isimdi.[35] Aslen Nişaburlu olmayan

---

35 Kuşeyrî'nin biyografisi için hepsi de bol kaynak referansı içeren şu çalışmalara bkz. 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin Qushayrī (Kuşeyrî), *Principles of Sufism*, çev. Barbara R. von Schlegell, Mizan Press, 1992, s. i-xvii (Hamid Algar'ın Giriş yazısı); al-Qushayrī (Kuşeyrî), *Das Sendschreiben al-*

Kuşeyrî gençliğinde buraya geldiğinde bu yeni ve heyecan verici entelektüel toplulukla tanışmış ve büyük bir hızla aralarında sivrilmeye başlamıştı. Kuşeyrî özellikle hadis ve kelâm alanlarında genç yaşına rağmen kendini çok iyi yetiştirmiş biriydi. Kelâm eğitimi aldığı hocalar Eşarî kelâmının üç gerçek "kurucusu"ndan ikisi olan Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek (ö. 406/1015) ile Ebû İshâk el-İsferâyinî idi (ö. 418/1027) (Üçüncü "kurucu" isim, Mâlikî Ebû Bekir Bâkıllânî'dir, ö. 403/1013). Kuşeyrî kısa süre içinde şehirdeki Şâfiî-Eşarî hizbi içinde öne çıktı. Meşhur kelâmcı Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî (ö. 478/1085-6) ile birlikte, 445/1053-456/1064 yılları arasında Selçuklular tarafından baskı ve takibata maruz bırakılan en önemli dört Eşarî alimden biri de o olmuştu.

Şâfiîlik, Ebû Sehl es-Su'lûkî gibi fakih-sûfîler ve Sülemî gibi hadisçi-sûfîlerin çabalarıyla Nişabur'da tasavvufla zaten sarmalanmış ve Şiblî'nin bir talebesi olan Ebü'l-Kâsım en-Nasrabâzî (ö. 367/977-8) gibi mürit yetiştiren şeyhlerin varlığından istifade etmişti. Kuşeyrî de ilmî çalışma hayatının en başından itibaren Nasrâbâzî'nin bir müridi olan sûfî Ebû Ali Hasan b. Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015) önceleri bir Şâfiî camisinde daha sonraları ise kendi medresesi ve pazar yerinde hem Arapça hem de Farsça olarak tertip ettiği umumi vaaz meclislerine sıklıkla iştirak etti. Ancak Şâfiî fıkhı öğrenimi gören Dekkâk'ın Kuşeyrî'yi tasavvuf yerine dinî ilimler üzerinde yoğunlaşmaya teşvik ettiği varsayılır.[36] Dekkâk ve Kuşeyrî arasındaki ilişki bir hayli yakındı: Kuşeyrî hocası Dekkâk'ın kızıyla evlenmiş, kayınpederinin vefatından sonra muhtemelen artan ününden dolayı bundan böyle kendi adıyla anılmaya başlayacak olan medresesini miras almıştı. Kuşeyrî bu arada büyük bir ihtimalle Sülemî ile de çalıştı. Aslında onların aralarında çok yakın bir ilişki olduğu izlenimi uyanmıyor. Üstelik Kuşeyrî, Sülemî gibi Melâmetiyye'ye düşkün de değildi. Ancak Kuşeyrî'nin kesinlikle Sülemî'nin entelektüel donanımından etkilendiği söylenebilir. Nitekim *Risâle* adıyla bilinen tasavvuf kitabında Dekkâk'tan sonra en fazla alıntı yaptığı kaynak kişi Sülemî'dir. Dahası Kuşeyrî, Sülemî gibi tasavvufî bir Kur'ân tefsiri de kaleme almıştır. *Letâ'ifü'l-İşârât* (*[Mistik] İşaretlerin İncelikleri*) adını taşıyan bu eser, Sülemî'nin *Hakâ'iku't-Tefsîr*'inden farklı olarak, diğer sûfîlerin belirli Kur'ân ayetleri üzerine yaptıkları mistik çözümlemelerin bir derlemesi değil, Kur'ân ayetlerinin sıradan insanlar için gizemini koruyan, ancak Allah tarafından seçilmiş insanların fark edebileceği bâtınî an-

Qušayrīs über das Sufitum, s. 11-19 (Richard Gramlich'in Giriş yazısı); Bulliet, *Patricians*, s. 150-3; H. Halm, "Abū'l-Ḳāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin", *EI* 5, s. 526a-527a.

36 J. Chabbi, "Abū 'Ali Daqqāq", *EIr* 1, s. 255-7; Bulliet, *Patricians*, s. 150-3.

lamlarını kapsamlı şekilde ele almayı amaçlayan etkileyici bir denemeydi.[37] Kuşeyrî en az yirmi iki eseri olan üretken bir alim olsa da, bir sûfî yazar olarak ününü esasında *Risâle* adındaki kitabına borçludur.

Risâle yöntem bakımından Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u ile kıyaslanabilirse de, esasında Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'si ile Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma' fî't-Tasavvuf*'unun düzgün bir kombinasyonu ve yeni yazımları olarak değerlendirilebilir. Kuşeyrî kitabın kısa tuttuğu mukaddime bölümünde, geçmişin tasavvuf şeyhleriyle kıyaslandığında kendi zamanındaki "sözde sûfîlerin" donanım ve niteliklerindeki gözle görülür gerilemeden şikâyet eder ve amacının sûfî olmak isteyen kişilere yol göstermek, bunun için de gerçek tasavvufun kapsamlı bir izahını vermek olduğunu söyler. Mukaddimeyi tasavvuf teolojisi hakkında görece kısa bir bölüm takip eder. Kuşeyrî burada hemen Cüneyd'i sûfîlerin "lideri" olarak gösterir ve onun *tevhîd* tanımını nakleder.[38] Daha sonra seksen üç sûfînin biyografisinden oluşan ilk ana bölüme geçer. Bu bölüm genel itibariyle Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sinin bir özeti durumundadır; fakat Kuşeyrî'nin Hallâc hakkında müstakil bir başlık açmaması gibi bazı önemli farklılıklar bulunur.[39] Kitabın büyük kısmı, biyografik derleme bölümünü takip eden iki bölümden oluşur. Bunlardan biri sûfî terminolojisi hakkındadır. Diğeriyse "makamlar" ve "haller" hakkında olup ayrıca sûfî âdâbı üzerine birkaç başlık da içerir. Kuşeyrî bu bölümleri kaleme alırken Serrâc'dan önemli ölçüde istifade etmiştir. Fakat içerik konusunda Serrâc'tan çok daha seçici olduğu görülmektedir; örneğin müstakil başlıklar halinde "şatahât" ve "sûfîlerin hataları" konularını ele almamıştır.[40] Kuşeyrî kitabını sûfî olmak isteyenlerin riayet etmesi gereken birtakım ilkelerden söz ederek sonlandırır.

---

37 Qushayrī (Kuşeyrî), *Principles of Sufism*, s. ix (Hamid Algar'ın Giriş yazısı); ayrıca bkz. Alexander Knysh, "Ṣūfism and the Qur'ān", *Encyclopedia of the Qur'ān*, 5, s. 143-6; Sands, *Sufi Commentaries*, s. 71-2.

38 *et-Tevhîdü ifrâdü'l-kıdem 'ani'l-hades* (Tevhit, ezeli olanı yaratılan şeylerden ayrı tutmaktır): Kuşeyrî, *Risâle*, s. 28-9 / *Sendschreiben*, s. 25 (0.8).

39 Kuşeyrî'nin hazırladığı biyografik notlar (tabakât) bölümünün Sülemî'ninki ile karşılaştırmalı olarak detaylı tetkiki için bkz. Mojaddedi, *Biographical Tradition*, bölüm 4. İlginç biçimde Kuşeyrî *Risâle*'yi Dakkâk'ın 405/1015 ve Sülemî'nin 412/1021 yılındaki vefatından uzunca bir süre sonra, 437/1045'te yazmış olmasına rağmen, tabakât bölümünde her ikisinin biyografisine de yer vermemiştir. Bu durum, Dakkâk'ın, tıpkı Sülemî gibi, meşhur ve önemli bir mürşit olmaması ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'de ondan sıklıkla söz etmesinin nedeninin daha ziyade, ilk [ve belki de tek] manevi yol göstericisi ve kayınpederi olarak ona duyduğu güçlü sadakat olması ihtimalini güçlendirir.

40 Benzer şekilde, Kuşeyrî'nin biyografik derleme bölümünde Bâyezîd ve Cüneyd hakkında yaptığı tasvirlerin Sülemî'nin yaptığı Bâyezîd ve Cüneyd tasvirlerinden daha yalın ve ölçülü olması hakkında bkz. Mojaddedi, *Biographical Tradition*, s. 109-17.

Kuşeyrî, kitabın başından sonuna kadar itibar uyandıran ve ilmî bir üslupla konuşur. Onun ilme ve ilmî araştırmaya ne kadar önem verdiği son derece açıktır; fakat aynı zamanda, sûfîlerin din alimlerinden her bakımdan üstün olduğunu söylemekte tereddüt etmediği de görülmektedir:

> İnsanlar, ya nakil yoluyla kendilerine ulaşan bilgiyi alır ve aktarırlar ya da akla başvurarak bilgi edinmeye çalışırlar. Bu taifenin şeyhleri (sûfîler) her iki seçeneğin de üstüne çıkmışlardır. Zira onlar sıradan insanlar için gizemini koruyan şeylere kolayca vâkıf olur ve başkalarının ulaşmayı arzuladıkları bilgiye Allah'ın lütfuyla sahip olurlar. Onlar [Allah'a] ulaşmış insanlardır; [oysa] diğer herkes [hâlâ] hüccet peşindedir.[41]

O halde Kuşeyrî'ye göre, ilmin hedefleriyle tasavvufun hedefleri arasında tam bir örtüşme söz konusudur; fakat din alimleri sûfîlerin üstünlüğünü teslim etmeli ve onlara boyun eğmelidirler. Çünkü sûfî şeyhler hâlihazırda nihai varış yerine, yani Allah'a giden yolda son mertebeye erişmiş insanlardır. Öte yandan sûfî şeyhlerin de müritlerine eğitim verirken gerektiğinde rasyonel argümanlar kullanmaktan çekinmemeleri gerekir.[42] *Risâle*'nin ayırt edici özelliği, tasavvufla ilim arasındaki bu mutlu beraberliktir. Kuşeyrî'nin din alimleri arasındaki ününün yanında (bu kısmen de olsa siyasî otoriteler tarafından maruz bırakıldığı baskı ve takibattan kaynaklanmıştır), *Risâle*'de bu iki tahsil ve takva biçimini ahenkli bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirmesi ve biyografik bilgiler vermeyi de ihmal etmemesi, bu tasavvuf çalışmasının neden kalıcı bir popülarite edindiğini izah etmeye yardımcı olur.

Tasavvuf konulu Farsça ilk büyük ve kapsamlı çalışma olan Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî'nin (ö. 465/1073 ile 469/1077 arasında) *Keşfü'l-Mahcûb* (*Perdenin Kaldırılması*) isimli eserinde de, farklı bir kültürel muhitte ve farklı bir dilde kaleme alınmış olmasına rağmen, ilmî temayüllerle tasavvufun benzer şekilde harmanlandığı görülebilir.[43] Daha evvel Serrâc'ın yaptığı gibi Hücvîrî de dönemin önde gelen mutasavvıflarıyla görüşmek için uzun seyahatler yapmış ve bir süre Irak'ta yaşamıştır. Fakat hayatının büyük bölümünü doğup büyüdüğü Gazne'de ve bir dönem, muhtemelen Gazneli Devleti hükümdarı Mes'ûd b. Mahmûd zamanında (421-32/1030-40), Lahor'da geçirmiştir. Vefatından sonra ünü Lahor'da öylesine artmıştır

---

41 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 731-2 / *Sendschreiben*, s. 536 (54.1).

42 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 738 / *Sendschreiben*, s. 540 (54.8)

43 Hücvîrî'nin biyografisi için bkz. Hücvîrî, *Revelation*, s. 13-20 (Nicholson'un Giriş yazısı), 1. baskı 1911; Hücvîrî, *Keşf*, s. 4-39 (Kâsım Ensârî'nin Giriş yazısı), 1. baskı, 1926; Gerhard Böwering, "Hojvīrī", *EIr* 12, s. 429-30.

ki sonunda şehrin en önemli velisi addedilmiş ve bir hürmet ifadesi olarak kendisine "Dâtâ Gencbahş" (hazine bağışlayan) adı verilmiştir. Hücvîrî, bizzat kendi ifadesine göre *Keşfü'l-Mahcûb*'dan başka dokuz kitap daha yazmıştır. Diğer kitaplarının hiçbiri bugüne ulaşmamış olsa da *Keşfü'l-Mahcûb* tek başına, onun dönemin zeki ve kabiliyetli bir tasavvuf araştırmacısı ve tasavvufun farklı unsurlarını ustalıkla ele alabilen bir tasavvuf yorumcusu olduğunu ispatlamaya yeter.

Hücvîrî *Keşfü'l-Mahcûb*'a, tasavvuf okuyucularının ilk kez Serrâc'dan duydukları ama ondan iki kuşak sonra, önce Kuşeyrî ve hemen ardından da bizzat kendisi tarafından tam anlamıyla olgunlaştırılan bir yakınmadan söz ederek başlar. 5./11. yüzyılda yaşayan Kuşeyrî ve Hücvîrî, artık hiçbir gerçek sûfînin kalmadığını ve hâlâ bulunabilecek birkaç gerçek sûfînin de, sahte sûfîlerin sayısı giderek arttığı için "mahcûb" (perdeli, örtülü) durumda olduklarını, yani kimliklerinin bilinmediğini ifade ettiler.[44] Hücvîrî'nin sahte sûfîler için kullandığı bir isim de vardı: *mustasvif* (tasavvufla ilgili olmadığı halde mutasavvıf gibi görünmeye çalışan kişi).[45] Hücvîrî tasavvuf tarihinin en erken döneminde bile sahte sûfîlerin olduğunu düşünüyordu, zira daha 3./9. yüzyılın ortalarında Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin şöyle dediğini rivayet etti: "Şu üç topluluktan uzak dur: kendini bilmez din alimleri, riyakâr zâhitler ve sûfî olduğunu iddia eden cahiller."[46] Ama Hücvîrî'ye göre sahte mutasavvıflar o kadar çoğalmıştı ki samimi olarak Allah'ı arayan insanların bile artık gerçek sûfîleri ayırt etmeleri imkânsızdı. Hücvîrî'nin bu vahim durum karşısındaki tepkisi, gerçek tasavvufu gizleyen örtüyü kaldırmak üzere *Keşfü'l-Mahcûb*'u yazmak oldu.

"Hakiki" tasavvufun kaybolduğu düşüncesi, şüphesiz retorik ve edebî işlevleri olan geleneksel bir temaydı. Mühim bazı ikinci kuşak sûfîleri bile bu düşünceyi dile getirmişlerdi. Örneğin İbn 'Atâ ve Cüreyrî'nin bir talebesi olan Ali b. Ahmed el-Bûşencî'nin (ö. 348/959-60), kendisinden tasavvufu anlatması istendiğinde şu meşhur sözleri sarf ettiği söylenir: "Tasavvuf, bugün hakikati olmayan bir isimdir, halbuki bir zamanlar ismi olmayan bir hakikatti." İbn Hafîf ise şöyle bir tespitte bulunur: "Şeytanla dalga geçen sûfîler bilirdim; şimdiyse şeytan onlarla dalga geçiyor."[47] Bununla birlikte söz konusu tema-

44 Hücvîrî, *Keşf*, s. 7 / *Revelation*, s. 7.

45 Hücvîrî, *Keşf*, s. 40 / *Revelation* s. 35

46 Hücvîrî, *Keşf*, s. 19 / *Revelation* s. 17 (Yukarıdaki tercüme, Nicholson'un tercümesinden çok az farklılık gösteriyor).

47 Bûşencî'nin sözleri için bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 459; Hücvîrî, *Keşf*, s. 49/ *Revelation*, s. 44 (burada Bûşencî'den Fûşencî olarak söz edilmiştir); G. Böwering, "Fūshanjī, 'Ali ibn Aḥmad Heravī",

nın Hücvîrî örneğindeki kullanımının, Kuşeyrî örneğinde olduğu gibi, yüksek ihtimalle gerçek bir sosyal olguya işaret ettiğini düşünmek için nedenlerimiz var. Durum bu raddeye tedricen ulaşmıştı, fakat Mekkî'nin ustalıkla eleştirdiği, ilim ve züht dünyasında kariyer ve şöhret elde etme hırsının yaygınlaşmasına paralel olarak bir başka şekilcilik türü olan "tasavvuf ifşacılığı" (*sufi exoterism*), yani tasavvufu zâhiren yaşama durumu da şüphesiz ki yaygın hale gelmişti. Tasavvuf rağbet görüyordu ve sûfî olmak isteyenlerin sayısı çoğalmaktaydı; ama aynı zamanda gerçek sûfîlerle sûfî olduklarını düşünen ya da sûfîymiş gibi görünmeye çalışan kişileri tefrik etmek de bir hayli zorlaşmıştı. Bu konuda Makdisî'nin, coğrafya kitabı *Ahsenü't-Tekâsim*'de paylaştığı şu anekdot çok çarpıcıdır:

> [Hûzistân'daki] Sûs şehrine varınca ... mescidi aradım. Üzerimde Kıbrıs yününden bir cübbe vardı ..., ve beni sûfîlerin toplandıkları yere yönlendirdiler. Yaklaştığımda [oradaki insanlar] tereddütsüz benim bir sûfî olduğumu düşündüler. Beni çok sıcak karşıladılar, aralarına oturtup hakkımda sorular sormaya başladılar. Daha sonra bir kişiye yemek getirmesini söylediler. Önce [onlarla] yemek yemek istemedim; çünkü daha önce bu toplulukla herhangi bir münasebetim olmamıştı. İsteksizliğime şaşırdılar. ... [Aslında] bu toplulukla münasebet kurma, onların kural ve usullerini bilme ve [tasavvufun] gerçek mahiyetini öğrenme fikri bana çekici geliyordu. Kendi kendime dedim ki "bu senin için bir fırsat, burası seni kimsenin tanımadığı bir yer". Böylece onlara açılabildim ve yüzümdeki çekingenlik örtüsünü kaldırdım. Bazen onlarla söyleşiyor, bazen birlikte haykırıyor, bazense onlara kasideler okuyordum. Onlarla birlikte *ribât*lara gidiyor ve meclislerine iştirak ediyordum. Derken, Allah'a yemin ederim ki hiç ummadığım bir raddede onların ve şehir halkının kalbini kazandım. Orada meşhur olmuştum. İnsanlar [faziletimden dolayı] beni ziyaret ediyor, önüme elbiseler ve para keseleri koyuluyordu. Bu hediyeleri kabul ediyor, [ama] hepsini de derhal sûfîlere teslim ediyordum. Çünkü zaten çok sayıda gelir kaynağı olan varlıklı biriydim. Günlerim ibadetle geçiyordu, hem de ne ibadet! Onlar zühdümden dolayı böyle yaptığımı sanıyorlardı. İnsanlar [hayır ve bereket umarak] beni meshetmeye başladılar ve "bundan daha mükemmel bir *fakîr* (zâhit) görmedik"

EIr 10, s. 230-1. İbn Hafîf'in sözlerine şu kaynaklarda atıf yapılmıştır: Fritz Meier, "Soufisme et déclin culturel", ed. Robert Brunschvig, *Classicisme et déclin culturel dans l'historie de l'Islam, actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 25-29 juin 1956*, Chantemerle, Paris, 1957, s. 217; Sobieroj, "Comparison", s. 344, dn. 25. Bu temayla ilgili değerlendirme ve başka örnekler için bkz. Meier, "Soufisme et déclin culturel", s. 217-19; Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 2, Deutsche Morgenländische Gesellschaft Kommissionsverlag Steiner, Wiesbaden, 1965, s. 154, dn. 853; kıyaslayın, Nasrullâh Pûrcevâdî, *Do Müceddid: Pijûhişhâyî der bâra-'i Muhammed-i Gazzâlî ve Fahr-i Râzî*, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1381/2002, s. 124-5.

> diyerek ünümü yaydılar. Bu durum sûfîlerin sırlarına vâkıf olana ve onlardan istediğim şeyleri öğrenene kadar devam etti. Sonrasında bir gece yarısı onlardan kaçtım. Sabah olduğunda epey uzaklaşmıştım.[48]

Makdisî'den farklı olarak sûfî görünümlü insanların (*sufi exotericists*) çoğu muhtemelen samimi olarak *seyrü sülûk*u takip etmek istiyorlardı. Ama Kuşeyrî ve Hücvîrî'ye göre bu kişiler tasavvufu sathî olarak yaşıyor, bunun ötesine geçemiyorlardı; bunlar tasavvufa özgü âdet ve gelenekleri benimsemenin gerçek birer sûfîye dönüşmek için yeterli olacağını sanma hatasına düşmüş insanlardı.

Örneğin Hücvîrî *Keşfü'l-Mahcûb*'un ilk bölümünde giyim-kuşam hususunda müstakil bir başlık açarak okuyucularına sûfîlerin artık nadiren yün hırka giyindiklerini, çünkü yünün kıtlaştığını ve daha da önemlisi yün hırka giyinme alışkanlığının sapkın bir mezheple (mezhebin adını vermez, ama muhtemelen Kerrâmîleri kastetmektedir) ilişkili hale geldiğini söylemektedir; sûfîler onun yerine mavinin yas rengi olması dolayısıyla mavi hırka giyinmeyi âdet haline getirmişlerdir. Bununla birlikte, başından beri tasavvufla ilişkili olan yamalı cübbe (*murakka'a*) başlıca sûfî kıyafeti olarak kalmış ve sûfî şeyhler talebelerini birkaç yıl dinî terbiyeden geçirdikten sonra manevi olgunluğa erişildiğini gösteren bir işaret olarak onlara yamalı cübbe giyindirmeye devam etmişlerdir. Fakat Hücvîrî'ye göre ne yazık ki dış görünüşe takıntılı sûfîler (*formalists*), kişinin bir sûfî olarak kaydettiği ilerlemeyi kıyafetindeki yamaların nasıl dikildiğine bakarak değerlendirmektedirler. Hücvîrî elbette yamalı cübbe giyinmeyi "geleneksel" bir sûfî âdeti olarak görüyor ve buna saygı duyuyordu; ancak tasavvufu birtakım somut sembollere indirgeme çabasını tasvip etmiyordu. Ona göre yamalı kıyafet giyinmenin hiçbir sakıncası yoktu, fakat kıyafet sûfî gibi görünmek için değil, sadece ihtiyaçtan dolayı yamanmalı ve ne olursa olsun sırf belirli bir dizayna uymak adına kıyafete yama dikilmemeliydi. Aynı şekilde Hücvîrî dış görünüşe önem veren sûfîlerin, asâ, ibrik ve kırba (*rekve*) gibi tasavvufla ilintili eşyaların önemini abartmalarını eleştiriyor ve onların bu tür eşyalar kullanmayanlara yönelik küçümseyici tutumlarıyla alay ediyordu.[49]

---

48 *Ahsenü't-Tekâsim*'den [(Şîrâz'da 375/985 yılında tamamlanmıştır), yay. M. J. de Goeje, Leiden, 1906, s. 415] parantez içi küçük eklemelerle iktibas eden, Trimingham, *Sufi Orders*, s. 7. Yazarın adı el-Mukaddesî olabilir. Kendilerini "Hubbiyye" olarak isimlendiren bu gizemli sûfîler hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Ess, *Theologie*, 2: 622-3.

49 Sûfî giyimi hakkında bkz. Hücvîrî, *Keşf*, s. 49-65 / *Revelation*, s. 45-57. Sûfîlerin kullandıkları şahsi eşyaların önemi hakkında bkz. Hücvîrî, *Keşf*, s. 77-8/ *Revelation*, s. 69 (burada bazı şekilci sûfî-

Hücvîrî doğru sûfî pratiğini belirleme noktasında standartlaşmaya ve şekillendirmeye gidilemeyeceği düşüncesinin doğruluğunu ispat etmek için sûfî şeyhlerinin tasavvufun konusunun "formel tatbikat" (*rüsûm*) değil, "ahlâk" olduğunu ifade eden sözlerinden alıntılar yapmıştır. Ayrıca asıl hocası addettiği Ebû'l-Fazl Muhammed b. el-Hasan el-Huttalî'nin sûfî kıyafetleri giyinmediğini ve dış görünüş olarak sûfîlere benzemediğini ifade etmiştir. Ona göre, Huttalî'nin sûfî kimliği ve ehliyeti hakkında hiçbir şüphe olamaz; çünkü Şiblî ve Şiblî'nin talebesi Ebû'l-Hasan el-Husrî (ö. 371/982) yoluyla Cüneyd ile bağlantılı olan Huttalî, "tefsir ve hadis ilimlerinde uzman biriydi" ve büyük bölümü Suriye'deki zâhitlerin uzlet için tercih ettikleri başlıca yer olan, Antakya'ya nazır Lukkâm Dağı'nda olmak üzere altmış yıl inziva halinde yaşamıştı.[50] Fakat o, Hücvîrî'nin küçümsercesine "şekilciler" (*ehl-i rüsûm*) olarak isimlendirdiği kişilerden biri olmamıştı.[51] Açıkça görülüyor ki Hücvîrî şekilcilik konusuna büyük önem vermiş ve bugüne ulaşmayan *Esrârü'l-Hırak ve'l-Mülevvenât* (*Yamalı ve Renkli Cübbelerin Sırları*) isimli eserinde yüksek ihtimalle bu konuya odaklanmıştır.[52]

Hücvîrî, o dönemde tasavvuftaki gerileme düzeyinin tasavvufa ilgi duyan kişilerin tasavvufun gerçek mahiyetini keşfetmelerini engelleyen "örtü" ile sınırlı kalmadığının gayet farkındaydı. Çözümü daha zor olan sorun, sûfîler arasında çeşitli konular hakkında çok sayıda farklı görüşün olmasıydı. Bu, [sûfî olmak isteyenler bir yana] tasavvufu araştırmaya başlayan herkesin karşılaştığı bir zorluktu. Hücvîrî'nin selefleri çoğunlukla, normatif ve doğru olduğunu düşündükleri tasavvuf usullerinin altını çizerek ve diğerlerine değinmeyerek ya da gereken önemi vermeyerek bu sorunu aşmaya çalıştılar. Örne-

---

lerin Hücvîrî'ye kavun kabuklarıyla saldırdıklarını anlatan hoş bir anekdot yer alır). 5./11. yüzyıl kaynaklarında bahsi geçen diğer eşyalar arasında seccade, ayakkabı/sandalet, misvak, tarak, iğne, makas ve ustura bulunur: kaynak referansları için bkz. Fritz Meier, "A book of etiquette for Sufis", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, Leiden, 1999, s. 89, dn. 184.

50 Hücvîrî, *Keşf*, s. 208-9/ *Revelation*, s. 166-7. "Tatbikat" ve "ahlâk"ı kıyasen ele alan açıklamalar için bkz. Hücvîrî, *Keşf*, s. 47-9 / *Revelation*, s. 41-44.

51 İlginç bir şekilde, *taklîd* yapan, yani dinî ilimlerde otorite addedilen kişilerin görüş ve hükümlerini üzerinde düşünmeye gerek görmeden peşinen kabul eden kelâmcıları eleştirirken Ebû Hâmid el-Gazâlî de (450-505/1058/1111) *rüsûm* kelimesini kullanmıştır: bkz. Frank, *Al-Ghazālī*, s. 108, dn. 16.

52 Hücvîrî, *Keşf*, s. 63 / *Revelation*, s. 56 (Nicholson, başlıktaki *mülevvenât* kelimesini *me'ûnât* şeklinde okumayı tercih etmiştir); Hücvîrî burada ayrıca, sûfî kıyafetinin farklı unsurlarının manevi hallerin (*inner states*) sembolleri olarak yorumlanmasıyla ilgili erken döneme ait bir örnek verir. Sûfî kıyafetini benzer şekilde "sembolik" bir nesne olarak ele alan, belki de Hücvîrî'nin yaşadığı döneme ait başka bir izahat için bkz. Meier, "Book of etiquette", s. 66-75; Meier tarafından yayımlanan bu çalışmanın Necmeddîn Kübrâ'ya (ö. 617/1220) ait olmayıp muhtemelen Ensârî cemaatinden çıktığı iddiası için bkz. Gramlich, *Derwischorden*, 1: 11, dn. 3.

ğin yakın bir geçmişte, Kuşeyrî ilim ve tasavvufu uzlaştırma çabasının doğal sonucu olarak bu normatif yaklaşımı benimsemişti. Hücvîrî'ye gelince, çeşitlilik meselesini doğrudan ele alan ilk kişi o oldu. *Keşfü'l-Mahcûb*'un ikinci bölümünün uzun tuttuğu son faslında, muhtemelen teolojik bir yazın türü olan *el-milel ve'n-nihal*'in (genel bir tarif vermek gerekirse, İslâmî literatürde farklı din ve mezhepleri anlatan eserler ya da *doksografi*) etkisinde kalarak daha önce yapılmayan bir şey yapmış ve tasavvuf akımlarını on iki gruba (*gürûh, fırka*) ayırarak tartışmıştır. Her bir fırkaya önde gelen bir sûfî şahsiyetin (Muhâsibî, [Hamdûn] Kassâr, Tayfûr [Bâyezîd], Cüneyd, Nûrî, Sehl [Tüsterî], Hakîm [Tirmizî], Harrâz, İbn Hafîf, Seyyârî, Ebû Hulmân ve Hallâc) adını vermiş, ilk on fırkanın *makbûl* (kabul görmüş), geri kalan son iki fırkanın ise *merdûd* (reddedilmiş) olduğunu ifade etmiştir.[53] Hücvîrî'nin bu fırkalar hakkında verdiği uzun izahlar yakından tetkik edildiğinde, bunları pek de etkin birer sosyal varlık olarak takdim etmediği izlenimi oluşur; zira Hücvîrî açık bir biçimde bu on iki fırkadan sadece biri için kimlik ve yer tanımlaması yapmış –ki bunlar Nesâ ve Merv şehrinde ikamet eden Seyyarîler, yani Seyyârî'nin takipçileridir– diğer hiçbir fırka hakkında herhangi bir tarihsel ve sosyal tespitte bulunmamıştır.[54] Aslında Hücvîrî'nin böyle bir sınıflandırma yapmasının nedeni, sûfîler arasında belli başlı tasavvufî kavram ve ıstılahlar hakkındaki muhtelif görüşleri takdim ederken bunu belirli bir sistem ve düzen içinde yapmak istemesidir. Söz konusu kavram ve ıstılahlar şunlardır: hal ve makamlar (Muhâsibiyye başlığı altında), *sekr*/manevi sarhoşluk ve *sahv*/şuurluluk hâli (Tayfûriyye ve Cüneydiyye başlığı altında), *îsâr*/ fedakârlık (Nûriyye başlığı altında), nefs ve hevâ (Sehliyye başlığı altında), *velâyet*/ Allah'ı dost edinme ve kerâmetler (Hakîmiyye başlığı altında), *fenâ'* ve *bekâ'*/ fâni ve bâki olma (Harrâziyye başlığı altında), *cem'*/Allah ile birleşme ve *tefrika*/Allah ile mahluku birbirinden ayırma (Seyyâriyye başlığı altında), insan ruhu (Hallâciyye başlığı altında). Bu bağlamda Hücvîrî'nin kitabın üçüncü ve son bölümünde benzer bir eşleştirme sitemine başvurması dikkate değer bir husustur. Burada temel dinî ibadetleri bazı mühim tasavvufî ıstılahlarla bir araya getirmiştir. Buna göre gusül başlığı altında tövbe, namaz başlığı altında aşk, zekât başlığı altında cömertlik, oruç başlığı altında açlık, hac başlığı altında müşahede (tanıklık) kavramlarını ele almıştır. Kitapta sık sık karşımıza

53 Eserin matbu nüshasında ve Nicholson'un tercümesinde on birinci grup *Hulûliyye* (hulûlcüler) olarak geçer; fakat yazma nüshaların en az birinde on birinci grup *Hulûliyye* değil, *Hulmâniyye*'dir ki bu Hücvîrî'nin, diğer tüm gruplarda uyguladığı kişi adına istinaden isimlendirme yapma metoduna uygun düşer. Ebû Hulmân bu bölümde, altta ele alınmıştır.

54 Kıyaslayın, Meier, *Abū Sa'īd*, s. 10-1.

çıkan bu eşleştirme tercihi, etkili bir sunum ve tanzim aracı işlevi görmüş, bu sayede yazar konu başlıklarını sıralarken oluşan karışıklığa bir ölçüde çözüm getirmiştir.

Başka kaynaklardan elde edilen veriler ışığında, Hücvîrî'nin tasavvufî kavramları büyük sûfîlerle eşleştirmesinin isabetli bir teşebbüs olduğu ve farklı görüşleri ele alırken hem ayrıntıya indiği, hem birçok bilgi verdiği, hem de makul tespitler yaptığı söylenebilir. Genel olarak bakıldığında *Keşfü'l-Mahcûb*'daki bu uzun bölümde Hücvîrî okuyucularına bazı mühim nazari konular hakkında birbirinden farklı tasavvufî görüşlerin kapsamlı ve geniş bakış açılı bir tetkikini sunabilmiştir. Bunu yaparken, normatif tasavvufun sınırlarını çizmiş, ancak izah ettiği farklı görüşler arasında kendi tercihlerinin neler olduğunu ifade etmeye özel bir dikkat gösterdiği yerlerde bile, sûfî şeyhleri arasındaki önemli görüş farklılıklarının üzerini kapamaya ya da bu farklılıkları bağdaştırmaya çalışmamıştır.[55] Bu şekilde tasavvufa ve mistik hareketlere dair kapsamlı bir betimleme yapabilmiştir. Bu betimleme doğu-Hanefî muhitini de kapsamaktadır, hatta Melâmetiyye hakkında sunduğu içerik, bu dinî akımın yurdu durumundaki Nişabur şehrinden olmasına rağmen onu ayrıntılı olarak tartışmaktan kaçınan Kuşeyrî'ninkinden daha geniştir. Hücvîrî'nin bu kapsayıcı ve geniş bakış açılı yaklaşımını, daha evvel Kuşeyrî'nin büyük bir başarıyla sonuçlandırdığı tasavvufu fıkıh ve kelâmla uzlaştırma ve kaynaştırma girişiminin yeni bir örneği olarak görmek mümkündür: Hücvîrî, Kuşeyrî örneğinde olduğu gibi, tasavvufu ele alırken hem kendisi hem de okuyucuları için din alimleri ve özellikle de kelâmcıların kullandıkları araç ve usullere başvurmuştur. Böylece tasavvufun sahasını hakîm geleneği ve Melâmetiyye gibi yerel mistik akımları içerecek şekilde genişletmekle kalmamış, aynı zamanda bu kucaklayıcı tasavvufu, ilim dünyasındaki çalışma yöntemleri ve tabirlere aşina ve alışık olan kültürel elitler için anlaşılabilir hale getirmiştir.

Serrâc'dan Hücvîrî'ye kadar, hadisçi olmayan ve kısmen "akademik" bir çalışma usulü benimseyen tasavvuf araştırmacıları tarafından kaleme alınan kitapların somut örnek oluşturduğu, büyük ölçüde Horasan ve Mâverâünnehir menşeli tasavvuf-ilim uzlaşması, normatif tasavvufun sınırlarının belirlenmesiyle ilgili ciddi sorunlar ortaya çıkardı. Hadisçi sûfîler için bu sınır her zaman "Kur'ân ve sünnetten ayrılma" (*bid'at*) üzerinden belirleniyordu. Ancak Mekkî'den Ensârî'ye kadar hadisçi sûfîler, İslâmî kimliklerinin

55 *Keşfü'l-Mahcûb*'un içerik ve tertibi hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Mojaddedi, *Biographical Tradition*, s. 125-47 (bölüm 4).

isabetliliği hususunda kendilerine güvenen insanlardı ve nispeten daha kapalı ve daha az uzlaşmacı bir duruşları vardı; örneğin ahlâki üstünlük iddiasında bulunuyor, ister rasyonalist (Mutezile) isterse yarı-rasyonalist (bilhassa Şâfiî ve Hanefî fıkhı ve Eşarî kelâmı) olsun, hadisçi olmayanlara karşı kendilerini savunma ihtiyacı hissetmiyorlardı. Bilakis, Ensârî örneğinde açıkça görüldüğü üzere, din alimleri arasında özellikle de rasyonalist eğilimler söz konusu olduğunda hücum eden taraf onlar oldu. İçeriden, bir başka ifadeyle sûfî olmayan hadisçilerden gelen ciddi muhalefetten de tedirginlik duymuyorlardı. Gulâm Halîl'in başlattığı Bağdat sûfîlerini hedef alan soruşturma örneğinde olduğu gibi, tasavvufa karşı kesinlikle bir iç mukavemet de olmuştu. Dahası Ahmed b. Hanbel'in (164-241/780-855) başta Muhâsibî olmak üzere ilk sûfîlerden bazılarına yönelttiği eleştiriler hiçbir zaman unutulmadı.[56] Yine de 3./9. yüzyılın ortalarından 5./11. yüzyılın ortalarına kadar geçen sürede hadisçilerin tasavvuf hakkındaki görüşleri genellikle pozitifti. Münakaşa konusu olan sadece iki mesele vardı. Birincisi Hallâc'ın bıraktığı düşünce mirasıyla ilgiliydi; nitekim onun Hanbelîler arasında her zaman hem savunucuları hem de aleyhtarları olmuştu. Ensârî'nin onunla ilgili görüşünü askıya almasının nedeni de, bu belirsizlik ve ihtilafta yatıyordu. İkincisiyse, Tüsterî'nin öğretileri etrafında şekillenen ve kendisini Mâlikî fıkhıyla uyumlu hale getiren Sâlimiyye fırkasında sapkın dinî görüşlerin ortaya çıktığı iddiasıydı.[57] Tasavvufa yönelik hadisçi muhalefetin güçlü bir şekilde sadece 6./12. yüzyılda Hanbelî İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) *Telbîsü İblîs* adlı çalışmasında su yüzüne çıktığı görünüyor.

Şâfiî-Eşarî ve Hanefî-Mâturîdî ilim çevreleriyle rahatlıkla etkileşime geçen ve "yarı-rasyonalist" kelâm okullarıyla uyumlu tasavvuf anlayışının mimarları olan Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi sûfîlere göre, tasavvufun sınırlarının da ilmî terimlerle belirlenmesi gerekiyordu. Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî'nin çalışmalarında bu projenin altyapısı zaten mevcuttu. Serrâc sûfîlerin yaptıkları hataları tartışırken sadece tasavvuf çevrelerinde kullanılan kriterlere güveniyor ve tasavvuf dışı bir otoriteye referans verme gereği duymuyordu; fakat örneğin müzik dinlemenin haram olmadığı konusunda Mâlik b. Enes (ö. 179/796), Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (150-204/767-820) ve İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi mühim fakihlerden alıntılar yapmıştı.[58] Kelâbâzî tasavvufu

56 Melchert, "Ḥanābila", s. 355-60.

57 Bu dönemde Hanbelîler ve Hallâc hakkında bildiklerimizin kısa bir özeti için bkz. Ess, "Sufism", s. 29-30; ayrıntılar için bkz. Massignon, *Passion*, 2: 101 vd. Sâlimiyye ve onu eleştiren Hanbelîler hakkında özet bir açıklama için bkz. Böwering, "Early Sufism", s. 61-3.

58 Serrâc, *Lüma'*, s. 276-7 / *Schlaglichter*, s. 402-4 (97.9-10).

kelâmî terimlerle "çözümlemiş", en önemlisi de Sülemî Şâfiî'nin tasavvuf hakkındaki sözlerini derlemişti.[59] Tahmin edileceği üzere, Kuşeyrî bazı büyük din alimlerini birer sûfîymiş gibi tanıtacak kadar ileri gitti. Örneğin Şâfiî'yi, gizli ermiş (*the hidden saint*) Hızır'ın ağzından kâinatı ayakta tutan "on direk"ten (*veted*, ç. *evtâd*) biri olarak göstermek suretiyle onu dolaylı biçimde ermişler hiyerarşisine dâhil etti; ayrıca onun insan ve olayların iç yüzünü görebilme ve keşfedebilme yeteneğine (*firâset*) sahip olduğunu belirtti ve müzik dinlemeye cevaz vermiş olmasına atıfta bulundu. Ahmed b. Hanbel'i ise geçmişin önde gelen muttakileri (*selef*) arasında yer alan sözüne güvenilir (*sıddîk*) ve dürüst bir alim olarak tanıttı; o sûfî Ebû Hamza el-Bağdâdî'ye danışan ve cennete gittiği rivayet olunan biriydi. Hiç kuşkusuz Kuşeyrî Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) methetme hususunda daha az istekliydi. *Risâle*'de, zâhit Dâvûd et-Tâ'î (ö. 165/781-2) ile kıyaslandığı bir rivayette Ebû Hanîfe, sahip olduğu bilgi ve ilmi amele dökmeyen bir alim görünümündedir. Bununla birlikte Kuşeyrî başka bir yerde laf arasında ondan bir fıkıh otoritesi olarak söz eder. Mâlik b. Enes'e gelince, Kuşeyrî onu geçiştirmiş olmakla birlikte, hakkında ne menfî ne de müspet bir yorum getirmiş, fakat onun müzik dinlemeye cevaz verdiğine değinmeyi de ihmal etmemiştir.[60] Kuşeyrî'nin *kerâmet* konusunu tartışırken bir önceki nesilde yetişen önemli Eşarî alimlerini rahatlıkla referans göstermiş olması çok daha çarpıcı bir husustur. Velilerin keramet sahibi olduğunu savunan Kuşeyrî, görüşünü desteklemek için Şâfiî mezhebine bağlı hocaları İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye (ö. 418/1027) ve ayrıca Mâlikî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'ye (ö. 403/1013) başvurur.[61] Açıkça görülüyor ki Kuşeyrî, müziğin caiz olup olmadığı ve Allah dostlarının mucize gösterip gösteremeyecekleri gibi hem tasavvuf hem de fıkıh ve kelâmı ilgilendiren önemli konularda (*border issues*) tasavvuf çevrelerinin görüşlerini tasdiklemek için din alimlerinin görüşlerinden faydalanmaya fazlasıyla hazır ve istekliydi. İnsan ruhunun tabiatı meselesinde olduğu gibi, böyle bir tasdik bulmanın kolay olmadığı durumlarda ya da konunun bilhassa tartışmalı olduğu zamanlarda temkinli davrandı ve konunun içeriğini bir hayli kısa tuttu ya da Hallâc meselesinde olduğu gibi ölçülü bir tutum takınarak bir orta yol bulmaya çalıştı; zira kitabın biyografi bölümüne onu dâhil etmemiş (böylece Hallâc başlığı açan Sülemî'ye, onu kendisine örnek al-

59 Meier, "Important manuscript", s. 170-86.

60 Bkz. *Risâle* (Arapça ve Almanca), fihrist bölümü, "Şâfiî", "Ahmed b. Hanbel", "Ebû Hanîfe" ve "Mâlik b. Enes" başlıkları. Hızır hakkında bkz. A. J. Wensinck, "al-Khaḍir (al-Khiḍr)", *EI* 4, s. 902b.

61 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 660-1 / *Sendschreiben*, s. 480-1 (52.2).

masına rağmen zıt düşmüş oluyordu) fakat eserin geri kalanında bu tartışmalı figüre ait "tasavvufî" sözlere yer vermişti.

Hanefî mezhebine bağlı olan Hücvîrî, tasavvuf ile fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimler arasında uzlaşma sağlamaya çalışırken Kuşeyrî'den daha da ileri gitti. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'i (ama Mâlik değil) biyografik sözlük bölümüne müstakil başlıklar halinde ekleyerek onların birer sûfî olduğunu iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda tasavvuf doktrinini tartışırken hiçbir çekince göstermeden düzenli olarak rasyonel muhakemeye başvurmuştur.[62] Diğer bir ifadeyle Hücvîrî, daha önceki tüm tasavvuf araştırmacılarının tercih ettikleri metot olan geçmişin büyük sûfîleri hakkında ya da bizzat onlardan haber ve rivayetler nakletmek dışında, hem tasavvufî fikir ve doktrinler için fıkıhçı ve kelâmcıların onayını aramış hem de onların şerh ve muhakeme tarzlarını benimsemiştir. Hücvîrî aynı zamanda, belki de bu belirgin ilmî duruşundan dolayı, tartışmalı konulara da yer vermek istedi. Örneğin Hallâc hakkında görece uzun biyografik notlar paylaşarak onun imajını düzeltmiş oldu; ama bu notlarda kendine münhasır davranış tarzından dolayı onu örnek almamaları gerektiği hususunda okuyucularını uyarmayı ihmal etmemişti.[63] Hücvîrî belirli konularda tavizsizdi ve kati sınırlar koymuştu. Ona göre ruh göçü (*nash-i ervâh*) ve Allah'ın insanda mündemiç olması (*hulûl*) ya da Allah ve insanın herhangi bir şekilde birbirine karışması (*imtizâc*) anlamına gelen *tecessüm*, tasavvufa aykırı inanışlardı. Aynı şey insan ruhunun ezelî (öncesiz) olduğu inancı için de geçerliydi. Hücvîrî'ye göre bu inanışlar, iki *merdûd* topluluk olan Hulmâniyye ve Hallâciyye'nin sapkın mezhepler olarak görülmelerinin temel nedeniydi. Bu arada semâ kesinlikle caiz, aına dans (*raks*) haramdı.

Hulmâniyye'ye (ya da Hulûliyye) adını veren kişi, Serrâc'ın semâ bahsinde adından söz ettiği Ebû Hulmân ed-Dımaşkî'dir (ö. tahminen 340/951). Serrâc, Nûrî dendiğinde akla gelen bir "duyma" türünden –Allah'tan gelen bir mesajı bir insan ya da hayvan sesi aracılığıyla işitme– söz ederken onun adını zikretmişti.[64] Ebû Hulmân ve takipçileri zamanla bu işitsel pratiğin

62 Hücvîrî, *Keşf*, s. 112-17 (Ebû Hanîfe), s. 143-6 (Şâfiî ve Ahmed) / *Revelation*, s. 92-5 ve 116-18.

63 Hücvîrî, *Keşf*, s. 189-93 / *Revelation*, s. 150-3.

64 Ebû Hulmân, bir seyyar satıcının "yabani kekik" (*yâ sa'terâ berrî*) diye bağırdığını duyunca bunu "dene, benim lütfumu göreceksin" (*is'a terâ birrî*) şeklinde anlar ve baygınlık geçirir: Serrâc, *Lüma'*, s. 289 / *Schlaglichter*, s. 417 (102.3). Bu tür başka *semâ'* (duyma) örnekleri için bkz. Fritz Meier, "The Dervish Dance", *Essays on Islamic Piety and Mysticisim*, çev. John O'Kane, Brill, Leiden, 1999, s. 32-3. Ebû Hulmân'ın ölüm tarihi Böwering'den alınmıştır: "Early Sufism", s. 62; fakat Böwering burada kaynağını belirtmemiştir.

görsel karşılığı olan her güzel yaratıkta, özellikle de insan güzelliğinde Allah'ı görme düşüncesiyle de ilişkilendirilmeye başladılar. Bu düşünceler etrafa Allah'ı fiziksel olarak görmenin mümkün olduğu inancını aşılıyordu. Rasyonalistler, yarı-rasyonalistler ve hadisçiler *hulûl* adını verdikleri bu inancı şiddetle kınadılar. Dolayısıyla insanın dünya hayatında, kendinde ve bilinci tamamen yerindeyken Allah'ı görmesi veya işitmesi, peygamberler dönemi sonrası için genellikle sapkın bir düşünce olarak kabul edildi.[65] Hulmânîler ayrıca ruh göçüne inanmakla ve hulûl inancının doğal bir neticesi olarak telakki edilen "haram olan şeyleri mübah kılmak"la da (*ibâha*) suçlandılar.[66] Hücvîrî bu iki merdûd sûfî topluluğu hulûle inandıkları için zemmederken, menfur ve hatta sapkınlığa ve aşırılığa kaçtığına inandığı, dolayısıyla "makbul ve meşru" tasavvuf camiasına dâhil etmediği bazı unsurların geçmişte sûfîlerle bağlantılı olduklarını açık yüreklilikle kabul etti. Fakat öte yandan akıllıca davranarak Hallâc'ın bu tür sapkın düşüncelerle [ve muhtemelen Ebû Hulmân'la] ilgisinin olmadığını ve Hallâcîlerin gerçekte, hocası Hâllac'ın gerçek öğretisinden sapan Fâris isimli bir kişi (burada şüphesiz Kelâbâzî'nin haber ve bilgi kaynağı olan Ebû'l-Kâsım Fâris b. İsâ ed-Dîneverî'yi kastetmektedir) tarafından teşkil edildiğini ileri sürdü. Hücvîrî daha sonra bu iki gayri-İslâmî toplulluluğu mahkûm ettiren tüm sapkınlıklara son verme ümidiyle kelâmî bir tartışmaya girerek ruhun öncesiz olduğu inancını çürütmeye çalışır.

Özetlemek gerekirse, Kuşeyrî ve Hücvîrî, tasavvufu Şâfiî-Eşarî ve Hanefî-Mâturîdî ekolleriyle aynı eksene yerleştirmeyi başarmışlardır. Nasıl ki *re'y* (akıl) karşıtı hadisçilerle akılcı Mutezile arasında birer uzlaşma şeklinde ortaya çıkan Eşarî ve Mâturîdî kelâm ekolleri, İslâm tarihinin bundan sonraki seyrinde İslâm'ın merkezini temsil etmişlerse, benzer şekilde, 5./11. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir'de dışa kapalı –zaman zaman da antisosyal– karakter taşıyan hadisçilik akımları ile şeriat ve kural-dışı (*antinomian and libertinist*) eğilimler arasında bir uzlaşma olarak şekillenen "doğruluğu onaylanmış" ve "kıvamlı/ılımlı" (*well-tempered*) tasavvuf da aşamalı olarak fakat mutlak surette İslâm dünyasının tamamında güven ve saygı uyandıran bir statü edinmiştir. Böylece mutasavvıflarla ulema arasında inşa edilen köprüden zamanla karşılıklı geçişler olmuş, sûfî olup ulema arasına giren veya din ali-

65 Teolojik ve mistik bir kavram olarak "Allah'ı görme"nin tarihi hakkında bkz. Pûrcevâdî, *Rü'yet-i mâh*.

66 L. Massignon - G. C. Anawati, "Ḥulmāniyya", *EI* 3, s. 570; J. Pedersen, "Ḥulūl", *EI* 3, s. 570-1; W. Madelung, M. G. S. Hodgson, "Ibāḥa II", *EI* 3, s. 622a. Ayrıca bkz. Ess, *Theologie*, 1: 144.

mi olup tasavvufla ilgilenenlerin sayısında artış yaşanmıştır. Bu durum, İslâm düşüncesinde daha evvel görülmemiş bir mezc (*cross-fertilization*) ortaya çıkarmış, bu yeni karışımla birlikte İslâm kültür tarihinde yepyeni bir safha açılmıştır. Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi dinî ilimlere meraklı sûfîler, "ılımlı ve sakıncasız" yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuşlardı. Fakat pek çok eğitimli Müslümanın nazarında bu yeni tasavvuf anlayışı, özellikle tek bir yazar ve onun bir tek çalışmasıyla ilişik hale geldi. Bu yazar, Ebû Hâmid el-Gazâlî (450-505/1058-1111) ve söz konusu eser de *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (*Dinî İlimlerin Canlandırılması*) idi.

Nişabur'da Kuşeyrî'nin de ait olduğu ilmî muhitte ondan sadece bir nesil sonra yetişen Gazâlî, gençliğinde sûfî Ebû Ali Fazl b. Muhammed el-Fârmedî (ö. 477/1084-5) vasıtasıyla tasavvufla tanışmış olsa da, her şeyden önce bir kelâmcı ve fıkıh bilginiydi.[67] Fârmedî Kuşeyrî'den önce ilim sonra tasavvuf tahsil etti, fakat daha sonra Tûslu Ebû'l-Kâsım Ali b. Abdullah-i Kürrekânî'yi (ö. 469/1076) mürşit edindi. Kürrekânî'nin tasavvuf tahsil ve terbiyesi, Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/934, Mısır), Ebû Ali İbnü'l-Kâtib (ö. 340/951-2'den sonra) ve Ebû Osmân Mağribî (ö. 373/983, Nişabur) yoluyla Cüneyd'e kadar geri gidiyordu.[68] Gazâlî kelâm ve fıkıh ilimlerinde uzmanlaşmıştı; ama yaşadığı dönemdeki genel ilmî ortam ve ilim anlayışından hiç de hoşnut değildi. Nasıl ki Kuşeyrî ve Hücvîrî gerçek tasavvufun yok olmasından şikâyet etmiş ve yaşadıkları dönemin sözde sûfîlerinde yaygınca görülen şekilciliği zemmetmişlerse, Gazâlî de gerçek din bilgisinin kaybolmasından duyduğu üzüntüyü dile getiriyor ve sözde din alimlerini *taklid*le, yani içtihat yapmayıp fıkıhta otorite olarak görülen kişilerin düşünce ve hükümlerini üzerinde düşünmeden körü körüne kabul etmekle eleştiriyordu. Ona göre, bu müessif duruma sebep olan şey, kendilerini aşırı önemseyen ve gitgide tüm enerjilerini sadece egolarını tatmin etmek için harcayan din alimlerinin maddiyata ve dünyevi çıkarlara müptela olmalarıydı.[69] Gazâlî bu entelektüel yozlaşmışlık ve bunun İslâm ümmeti

67 Gazâlî'nin özlü fakat çok yönlü ve güncel bir biyografisi için bkz. G. Böwering, "Ğazālī, Abū Ḥamed Moḥammed, i. Biography", *EIr* 10, s. 358-63.

68 Kürrekânî hakkında bkz. Hücvîrî, *Keşf*, s. 211-12 / *Revelation*, 169-70 ve Fârmedî hakkında bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 1: 118-20 (ve Şefî'î-Kedkenî'nin notları, 2: 228-9) / *Secrets*, s. 208-11; ayrıca, Meier, *Abū Sa'īd*, özl. s. 56-7. Kürrekân ya da Kürregân Tûs şehrinin bir köyüdür ve Kürrekânî adının Gürgân'ı (Hazar Denizi'nin güneyi) çağrıştıracak şekilde "Gürgânî" olarak okunmaması gerekir. Bu yanlış okumayla sık sık karşılaşılır (örneğin Nicholson *Keşfü'l-Mahcûb* tercümesinde Kürrekânî yerine Gürgânî demeyi tercih etmiştir); bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 56, dn. 99; Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 2: 277-8.

69 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 1, Mukaddime bölümü, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 9-12. Eserin Farsça özetinin Giriş'inde din alim-

için oluşturduğu ciddi tehlike karşısında, büyük bir şevkle İslâm doktrinini kapsamlı olarak ve ilmî bir üslupla anlatma misyonu üstlendi. Buradaki amaç, bir bütün olarak klasik İslâm düşüncesinde köklü bir reform gerçekleştirmekti. Ulaşabileceği tüm düşünsel kaynaklardan yararlanmak isteyen Gazâlî, *felsefe* ve İsmâilî doktrinine (*ta'lim*) de uzanarak İslâmî bilgiyi canlandırma ülküsü adına bu alanlarda bulabildiği felsefi araç ve doktrinlerinden yararlandı.[70] Gazâlî'nin ihyâ edilmiş dinî ilimler tasavvurunda altı disiplin bulunuyordu. İlk beş disiplin tabiatları itibariyle klasik (*scholastic*) ilimlerdi: kelâm (*'ilmü'l-kelâm*), fıkıh (*fürû'ü'l-fıkh*), fıkıh usulü (*usûlü'l-fıkh*), hadis (*'ilmü'l-hadîs*) ve tefsir (*'ilmü't-tefsîr*). Gazâlî'nin Bağdat Nizâmiyye medresesindeki tedris hayatına ara vermesine neden olan manevi arayışı ona, İslâm dinini nazari olarak beyan etme teşebbüsünün, gerçek anlamda manevi bir temelle desteklenmez, hatta tasdik edilmezse başarısızlığa mahkûm olacağını düşündürdü. Böylece yeniden formüle ettiği İslamî ilimler müfredatına altıncı bir disiplin ekledi: *'ilmü'l-bâtın*, yani tasavvuf.[71]

Gazâlî'nin İslâmî ilimler üzerine düşünürken geniş bir pencereden bakıp tasavvufu da dinî ilimlerden sayması, tek başına değerlendirildiğinde, ruha yönelişçi (*interiorising*) sûfîlik anlayışının artık fıkıhçı ve kelâmcılar için kabul edilebilir hale geldiğinin açık bir ispatı olurdu; fakat bu, Gazâlî'nin gözünde "tasavvuf ilminin" diğer ilimlerin yanında yer almayı ne ölçüde hak ettiğini göstermenin ötesinde bir anlam taşır. Gazâlî'nin "bâtın ilmini" ıslah projesine dâhil etmesi, bu ilmin kabul edilirlik statüsünden daha fazlasına işaret eder: Gazâlî tasavvufu gerçekten de sahiplenmiş ve İslâmî ilimleri canlandırma projesinde ona önemli bir rol atfetmiştir. Baş reform çalışması olan *İhyâ*'yı (Gazâlî *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'i özet haliyle Farsçaya da tercüme etmiş, buna da *Kîmiyâ-yı Sa'âdet* [*Mutluluğun Kimyası*] adını vermiştir) tasavvufî

---

lerine yönelik herhangi bir eleştiri yoktur: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kîmiyâ-yı Sa'âdet*, 1, yay. Hüseyin Hidîvcem, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1364/1985, s. 3-6.

70 Gazâlî'nin felsefeyle olan ilişkisi konusunda zengin bir literatür bulunmaktadır. Şu çalışmalar ilmî çevrelerdeki son eğilimleri gösteren iki örnektir: Jules Janssens, "Al-Ghazzālī's Tahāfut: Is it really a rejection of Ibn Sina's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies* 12, 2001, s. 1-17; Frank Griffel, "Al-Ġazālī's concept of prophecy: the introduction of Avicennan psychology into Aš'arite theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 2004, s. 101-44. Gazâlî'nin İsmâilî düşünceye neler borçlu olduğu hakkında daha az şey ortaya çıkarılmıştır. Bu alanda öncü sayılabilecek iki değerli çalışma şunlardır: Hermann Landolt, "Ghazālī and "*Religionswissenschaft*": some notes on the *Mishkāt al-anwār*", *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 45, 1991, s. 19-72; Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2001.

71 Altı disiplin listesi şuradan alınmıştır: N. Calder, "Usûlü'l-fıkh", *EI* 10, s. 931b.

konu ve meselelerle harmanlamasında bu net bir şekilde görülür. Bu çalışma, züht ve takva konusunda sıradan insanlara hitap eden bir kılavuz olarak tasarlanmıştır. Gazâlî eserini her biri on bölümden (*kitâb*) oluşan dört cilt halinde kaleme almış, bu ciltlerde sırasıyla ibadet (*ibâdât*), ahlâk ve muamelat (*'âdât*), helaka götüren kötü amel ve günahlar (*mühlikât*) ve kurtuluşa götüren salih amel ve sevaplar (*münciyât*) hakkında çeşitli konuları ele almıştır. Gazâlî bu kılavuzun ıslah ve ihya edici olmasını ümit etmiştir. Amacı devamlı olarak *kalb*e vurgu yaparak geliştirmeye çalıştığı dinsel yaşama yeni bir ruh aşılamaktır. Kalbe görünebilir ve görünemez âlemleri birbirine bağlayan bir mafsal, dolayısıyla dinî hayatın esas temeli olarak bakmıştır. Fakat onun hedefi, yanıltıcı, dolayısıyla tehlikeli olma ihtimali bulunan geleneksel ve kalıplaşmış akademik spekülasyonlardan uzak durmaya çalışırken alışılagelmiş dindarlık anlayışına tasavvuf gibi şevk ve heyecan dolu bir dinsel tecrübeyle canlılık kazandırmak olduğundan, amelî konulara odaklanmış ve tasavvufî teorileri tartışmaktan imtina ettiği gibi kalbin tabiatı hakkında teorik ayrıntılara girmekten de kaçınmıştır.[72] Kalbin arındırılması (*tathîr*, *tezkîye*) düşüncesinin ıslah projesindeki merkezî önemi dikkate alındığında, Gazâlî'nin kendi züht ve takva kitabını kaleme alırken Serrâc, Kuşeyrî ve Ebû Sa'd el-Hargûşî'nin çalışmalarından da sık sık faydalanmakla birlikte, ağırlıklı olarak Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'üne (*Kalplerin Besini*) itimat etmesi şaşırtıcı değildir.[73] Genel olarak Gazâlî, Kuşeyrî'nin ihtiyatlı şekilde orta yol bulma ve uzlaştırma tavrına sadık kalmış ve züht yolunu sıkı sıkıya münzevi yaşam ile toplumsal yaşam arasında bir yere yerleştirerek ılımlı, uygulanabilir bir tasavvuf yorumu benimsemiştir. Gazâlî'nin uygulanabilir sûfî züht anlayışını, hakiki dindarlığı diriltme projesine "Allah katına yükselmenin en etkili yolu" olarak dâhil etmesi, istisnai bir tesir yaratmıştır.[74] *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* kısa süre içinde en çok rağbet gören eserlerden biri olmuş ve bu özelliğini korumuştur. Gerek Gazâlî'nin "ıslah edici" kılavuz kitabının, gerekse Kuşeyrî'nin "kati" (*definitive*) tasavvuf teorisi özetinin İslâm dünyasının her yerinde

72 *İhyâ*'yı tasavvuf üzerinden ahlâki bir reform teşebbüsü olarak tanıtan bir değerlendirme için bkz. Hogga, *Orthodoxie*, s. 179-203; *İhyâ*'da kalbin tabiatını kavrama çabası için bkz. Timothy J. Gianotti, *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Iḥyā'*, Brill, Leiden, 2001.

73 Gazâlî'nin tasavvuf kaynakları hakkında bkz. Pûrcevâdî, *Do Müceddid*, s. 213-78; Gazâlî'nin Mekkî'ye olan itimadı hakkında bkz. bu bölümün 2. dipnotu.

74 Alıntı yeri: Peter Heath, "Reading al-Ghazālī: The case of psychology", ed. Todd Lawson, *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, in Honor of Hermann Landolt*, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2005, s. 196.

Arapça okumayı bilen Müslümanlar arasında geniş ölçekte yayılması (benzer şekilde Hücvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'u Farsça konuşan halklar arasında geniş bir okuyucu kitlesine sahipti), tasavvufî takva ve züht anlayışının, ehl-i sünnet tarafından sağlam bir şekilde özümseniyor olduğu gerçeğini kanıtlamıştı.[75] Tasavvuf İslâm dünyasında herkesçe bilinen bir dindarlık biçimi olma yolunda ilerliyordu.

---

75 Gazâlî'nin *İhyâ*'sının, bilhassa 5./11. yüzyılda Endülüs ve Fas'ta, hararetli şekilde tartışılmasına rağmen nasıl yaygın kabul gördüğü hakkında bkz. Maribel Fierro, "Opposition", s. 185-97; Cornell, *Realm*, s. 12-31.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Sûfî Cemaatlerin Teşekkülü

الله ولي التوفيق

"Allahu veliyyü't tevfik"
(Allah, tevfik ve hidayetin sahibidir).
Muhakkak, Mecmaü'l-Acaib, H. 1423.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

Tasavvufu konu alan özel bir literatürün ortaya çıkması, şüphesiz ki sûfî geleneğin mühim bir sosyal ve kültürel olgu olarak zuhur edişinin sadece yazınsal dışavurumuydu. Tasavvufun bağımsız bir gelenek halini alması, aynı zamanda büyük sûfî şeyhlerin etrafında mahalli cemaatlerin oluşmasında da kendini gösterdi. Bunlar, cemaat şeyhinin sosyal bir kişilik olarak sahip olduğu karmaşık mizacı yansıtmaları bakımından çeşitlilik gösteriyordu.

Cemaatin teşekkülündeki en temel aşama, bir şeyhin etrafında talebe ve müritlerin toplanmasıydı. Mahalli bir grup olarak ortaya çıkan bu topluluğu bir arada tutan şey, müritler tarafından algılandığı şekliyle şeyhin karizması ve örnek yaşamının yarattığı tesirdi. Elbette ki tasavvuf tarihinin en erken safhasından itibaren bu tür yerel cemaatler olmuştu. Örneğin Bağdat'ta Cüneyd ve Basra'da Tüsterî'nin etrafında üyeleri birbirine sımsıkı bağlıymış gibi görünen birer cemaat bulunuyordu. Her iki topluluğun da, örnek şahsiyeti etrafında teşekkül ettikleri ilk şeyhlerinin vefatından sonra birkaç kuşak ayakta kaldığı görüldü: Cüneyd'in cemaati Bağdat'ta önce Cüreyrî ve daha sonra Huldî'nin liderliğinde 4./10. yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdürdü. Tüsterî'nin mirası da korunmuştu; fakat bu miras tedricen, artık tabiatı itibariyle öncelikle sûfî ya da mistik olarak tanımlanması mümkün olmayan Sâlimiyye isimli bir kelâm fırkasına dönüştü.[1] Bu ilk cemaatlerin teşekkülüyle eşzamanlı olarak ya da bir sonraki kuşakta başka yerlerde benzer mahiyette yerel cemaatler ortaya çıktı. Örneğin Şîraz'da İbn Hafîf ve İsfahan'da

1 Sâlimiyye hakkında bkz. Böwering, *Mystical Vision*, s. 89-99.

Ali b. Sehl etrafında iki cemaat teşekkül etti. Ali b. Sehl cemaati hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmiyor. Fakat İbn Hafîf cemaatinin üye sayısı belirli bir aşamada birkaç yüze ulaşmış olabilir; çünkü İbn Hafîf, binden fazla talebe yetiştirdiğini iddia etmiştir ve bağımsız bir kaynakta bu iddia teyit edilmektedir. İbn Hafîf cemaatinin müritleri, şeyhlerinin mürşitliğinden istifade edebilmek için muhtemelen İbn Hafîf'in tekkesine (*ribât*) yakın bir yerlerde yaşıyorlardı ve nitekim İbn Hafîf, sûfî olmak isteyenlere hitaben yazılmış bugüne ulaşan en erken pedagojik kitaplardan bir olan *Kitâbü'l-İktisâd*'ın (*Orta Yol*) yazarıydı.[2] İbn Hafîf'in bu kitaptaki öğretileri, sosyal yaşam hakkında pek ayrıntı içermez, fakat okuyucuda başlangıç aşamasındaki müritlere çalışıp geçinme şartı getirildiği izlenimi uyandırır ki bu önemli bir husustur; bununla birlikte onlardan "bu dünyanın oğulları" (*ebnâ'ü'd-dünyâ*) ve siyasî yöneticilerden uzak durmaları istenmiştir.[3] *Kitâbü'l-İktisâd*'a göre sûfî olmayı arzu edenler, sade giyinmeli, et yemekten kaçınmalı, umumiyetle az yemeli ve uyumalı, doğruluk (*sıdk*) ve samimiyet (*ihlâs*) peşinde koşmalıydılar. İbn Hafîf yüksek ihtimalle yetişmelerini üstlendiği talebelerle yakın ilişkiler geliştiren eşine az rastlanır kabiliyette bir hocaydı ve doğal olarak bir müridi tarafından biyografisi kaleme alınan ilk sûfî şeylerinden biri oldu ki bu mürit Ebû'l-Hasan Ali ed-Deylemî'ydi.[4] İbn Hafîf'in vefatından sonra tekkesine ne olduğu hakkında hiçbir şey bilinmiyor (müritlerinden Ebû'l-Hüseyin-i Sâlbih, ö. 415/1024, tekkenin idaresini üstlenmiş olabilir), fakat İbn Hafîf'in dolaylı yoldan müridi olan Ebû İshâk İbrahim el-Kâzerûnî (352/963-426/1033), merkezi memleketi Kâzerûn olan geniş bir *ribât* ağı oluşturmayı başarmış, bu ağ, şaşırtıcı şekilde 10./16. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.

Muhtemelen, İbn Hafîf'in müritlerinden el-Hüseyin b. Muhammed el-Ekkâr (ö. 391/1000-1) tarafından hırka giydirilen Kâzerûnî, hayatı boyunca hiç evlenmedi ve vejetaryen biri olarak yaşadı.[5] Daha sonraları hakkında

---

2 Bu ribât ve burada mukim durumdaki müritlerin sayısı hakkında bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 176. Sobieroj'un bu çalışmasında *Kitâbü'l-İktisâd*'ın bir tahkik ve tercümesi de bulunur. Geniş bir özet için bkz. Sobieroj, "Comparison", s. 329-35.

3 Geçim ve çalışma hakkında bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 474, 482-3 (Arapça) ve s. 366, 378-81 (Almanca), Sobieroj'un kendi değerlendirmesi, s. 300-3; ayrıca bkz. Sobieroj, "Comparison", s. 332 ve 343. Yöneticilerden uzak durma hususunda bkz. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf*, s. 485 (Arapça); s. 383 (Almanca); Sobieroj, "Comparison", s. 341.

4 Deylemî'in yazdığı biyografinin sadece 8./14. yüzyıla ait bir Farsça tercümesi (*Sîret-i İbn Hafîf*) bugüne ulaşmıştır. Deylemî hakkında bkz. G. Böwering, "Deylamī, Abu'l-Ḥasan 'Alī", *EIr* 7, s. 338-9; ayrıca, Deylemî'nin aşk üzerine kaleme aldığı eserin İngilizce tercümesi: *A Treatise on Mystical Love*.

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Maḥmūd ibn 'Uthmān, *Firdaws al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya, Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, ed. Fritz Meier, Bibliotheca Islamica, Leipzig, 1948, s. 17-

ortaya çıkan menkıbelerde onun binlerce insanı İslâm'a soktuğu söylenirken şüphesiz ki abartıya kaçılmıştır; fakat yakın geçmişte ihtida eden bir babanın oğlu olan Kâzerûnî'nin, çoğunluk itibariyle Mecusi olan Kâzerûn ve civarındaki halka sebatla İslâm'ı tebliğ ettiği bilinmektedir. Kâzerûnî bir cami inşasına önayak olmuştu ve burada vaazlar vermekteydi; ama onun hayattaki yegâne misyonu, muhtaç ve yolculara karşılıksız yardımda bulunmaktı. Bu misyonun hayata geçirildiği başlıca yer, tekkesiydi. Tüm canlı varlıklara iyilik ve cömertlikte bulunma, Kâzerûnî'nin yaşam felsefesinin ayırt edici özellikleriydi. Bu iki düstur ve tatbikatı, hepsi de halka açık mutfaklarla donanmış altmış beş tekke kurularak hızla tüm Fârs'ta yayıldı. Kâzerûnî'nin malvarlığı olmadığı için, bu tekkeler zengin hamilerin cömertliğine bağımlıydı. Bu kişilerin tekkelere yaptıkları bağışlar, ihtiyaç sahiplerine aktarılıyordu. Kâzerûnî'nin vefatından sonra da varlığını koruyan bu hayırseverlik projesinin şaşırtıcı şekilde batıda Anadolu ve doğuda Güney Asya ve Çin'e kadar yayılan uzun ve şümullü bir tarihi oldu.[6] Ancak Kâzerûnî, tıpkı İbn Hafîf gibi aynı zamanda mürit yetiştiren bir sûfî şeyhiydi ve yine mürşidi İbn Hafîf gibi, biyografisi kendi cemaatinden çıkmıştı.[7] Bu biyografinin Kâzerûnî'nin, müritlerinden birine verdiği talimatları içeren bir bölümü, bize onun gözünden ideal bir mürit profili sunar. Müritten şeriat bilgisi edinmesi ve uygulaması; gösterişli kıyafetler ve davranışlar sergilemekten kaçınması; fakirleri, dürüst ve salih insanları (*sâdıkân* ve *sâlihân*) koruyup kollaması; güç sahiplerinden –hükümdarlar, valiler, baskı ve zulüm yapan devlet memurları, kadılar ve yöneticiler– ve kendini bu dünyaya adamış insanlardan (*ehl-i dünyâ*) uzak durması; kadınlarla ve sakalı çıkmamış gençlerle bir arada oturmaması; nazik, yumuşak huylu ve mütevazı olması; asil ve cömert davranması; kabirlere ücret karşılığında Kur'ân okumaya gitmemesi; ihtiyaç sahibi biri durumuna düşmemek için cömertlikte aşırıya kaçmaması; vali ve üst düzey idarecilerden hediye kabul etmemesi; kimseye zulmetmemesi; gece ibadetlerini sürdürmesi; zikre her gün bir saat ayırması; dostlarına, fakirlere ve yolculara hizmet etmesi isteniyordu.[8]

---

71 (Meier'in Giriş yazısı); daha güncel açıklamalar için bkz. Sobieroj, "Mittelsleute"; Denise Aigle, "Un fondateur d'ordre en milieu rural: le cheikh Abū Ishāq de Kāzarūn", *Saints Orientaux*, ed. Denise Aigle, De Boccard, Paris, 1995, s. 181-209.

6 Konunun özeti için bkz. H. Algar, "Kāzarūnī", *EI* 4, s. 851a-b.

7 İbn Hafîf'in biyografisi gibi, bu çalışmanın da sadece 8./14. yüzyılda yapılmış Farsça tercümesi bugüne ulaşabilmiştir. Eserin tarihçesine dair ayrıntılar şurada ele alınmıştır: Maḥmūd ibn 'Uthmān, *Firdaws*, s. 1-16.

8 Maḥmūd ibn 'Uthmān, *Firdaws*, s. 369-90 (bölüm 30).

MÜREBBİ ŞEYHLER VE SÛFÎ SİLSİLELERİ

Belirli şeyhler etrafında teşekkül eden mahalli cemaatler, varlıklarını çoğunlukla birkaç kuşaktan öteye taşıyamadılar (Kâzerûnî örneğinde, onun tasavvuf metodu değil, hayır organizasyonu hayatta kalmıştı). Ancak çok geçmeden mahalli mürit topluluğundan daha dayanıklı olduğu görülen başka bir cemaat türü ortaya çıktı. Bu, manevi bağla üye olunan ailevi bir cemaatti (*spiritual lineage*). Bu cemaat türünde, belirli bir şeyhi mürşit edinen kişiler, şeyhin kendine mahsus "yol" ya da "tasavvuf usulü" (*tarîk* ya da *tarîka*) biçimindeki ortak bir manevi mirası paylaşır ve böylece birbirleriyle zamansal ya da mekânsal farklılıklarının ötesinde geniş bir manevi aile oluşturacak şekilde bağlantı kurabilirlerdi. Bir hadisten söz ederken hemen öncesinde onun sahihliğini tevsik etmek için bir *isnâd* zincirinin verilmesinde olduğu gibi, belli başlı sûfîlerin sözlerine de teyit edici *isnâd* zincirleri eklemek, ilk sûfîler için hiç de önemsiz değildi. Nitekim erken sûfî literatüründe zaman zaman bu tür bilgiler paylaşılmıştı. Ancak kısa süre sonra sûfîlere ait bölük pörçük söz ve fiillerin isnad zincirleriyle belgelenmesi, gerçek manevi şecerelerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu gelişme, kişinin tüm sûfî kimliğinin, onu geçmiş din büyüklerine bağlayan bir zincirle doğrulanacağı anlamına geliyordu. *Silsile* (zincir) olarak bilinen bu tür şecerelerin ilk örneklerini Huldî (ö. 348/959) ve ondan kısa bir süre sonra Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) vermiştir. Huldî, Cüneyd'in Hasan el-Basrî'nin de (ö. 110/728) dâhil olduğu bir zincirle tasavvuf öğretisini *tâbi'ûn*dan (ikinci kuşak Müslümanlar) miras aldığını beyan etti. Dekkâk da Cüneyd'in tarikat silsilesini *tâbi'ûn*a kadar geri götürdü, ama Huldî'den farklı olarak onu Dâvûd et-Tâ'î (ö. 165/781-2) üzerinden *tâbi'ûn*a ulaştırdı.[9] Artık, aynı silsileyi paylaşanların ailevi bir cemaat oluşturdukları düşüncesine küçük bir adım kalmıştı. Bu manevi silsilelerin olgunlaşması biraz zaman aldı. Bu sürecin farklı aşamalarını belgelemek zordur; ancak silsile kavramının giderek artan önemi, ilk kez İbn 'Abbâd er-Rundî'nin (ö. 792/1390) kullandığı tanımlamaları ödünç alacak olursak, bilhassa 5./11. yüzyılda sûfî şeyhinin *şeyhü't-terbiye* sıfatının *şeyhü't-ta'lîm* sıfatı karşısında gitgide daha fazla vurgulanmasıyla muhtemelen ilintiliydi.[10]

---

9 Bkz. Massignon, *Essay*, s. 89-91; Gramlich, *Derwischorden*, 2: 171-2. Huldî'nin silsilesi İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inden nakledilir. Dekkâk'ınki ise şurada geçer: Kuşeyrî, *Risâle*, s. 578-9 / *Sendschreiben*, s. 408 (44.8).

10 Fritz Meier, "Qushayrī's *Tartīb al-sulūk*", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, Leiden, 1999, s. 94-5 (makale ilk kez 1963'te yayınlanmıştır); ayrıca bkz. Meier, "Khurāsān", s. 190-2. Bugün bu çalışmaların Silvers-Alario'nun "Teaching relationship" makalesiyle beraber okunması gerekiyor.

Tasavvuf tarihinin ilk yüzyılında talim, bir şeyhin sûfî düşüncesi hakkında, evinde veya daha sıklıkla bir camide tertip edilen düzenli ya da düzensiz toplantılarda tek bir müride ya da müritler topluluğu ve tasavvufa ilgi duyan başka dinleyicilere sohbet ya da ders biçiminde bilgi aktarması anlamına geliyordu. Böyle bir eğitim, zorunluluk olarak addediliyor ve şeyhlerinin izinden gideceği ümit edilen ciddi müritler tarafından da çok önemseniyordu. İbn Hafîf ve Kâzerûnî'nin müritlerine verdikleri pedagojik bilgi ve komutlar, bu hususta örnek oluşturur. Buna karşın terbiye, müridin manevi açıdan yönlendirilmesi demekti: Şeyh, müritlerin manevi gelişimleriyle ilgilenir ve hatta bir ölçüde bunun sorumluluğunu üstlenirdi; müritlerinin davranışlarına yön verir, denetler ve eleştiride bulunurdu. Tasavvuf tarihinin ilk safhasında talim ve terbiyenin birbirinden ayrılmayacak şekilde iç içe geçtiği açıktır: sûfî şeyhler terbiye yoluyla talim, talim yoluyla terbiye vermekteydiler. Ancak sûfî terbiyesi, 4./10. yüzyılın ortalarından bir sonraki yüzyıla kadar aşamalı şekilde önemini arttırdı, hatta geniş kuramsal tartışmalara konu oldu. Başlı başına sûfî terbiyesini ele alan risaleler yazmanın giderek daha fazla rağbet görmesi (bkz. liste 4.3) ve özellikle, Kuşeyrî'nin bu alanda telif ettiği *el-Vasiyye li'l-Mürîdîn* (*Müritlere Nasihatler, Risâle*'nin sonunda yer alır) ve *Tertîbü's-Sülûk* (*Manevi Terbiye ve Yolculuğun Tertibi*) başlıklı iki ayrı çalışma bunun ispatıdır. Terbiyeye yönelik bu yeni ilgi ve vurgu, aynı zamanda müridin şeyhe itaatinin önemini ifade eden yeni söylemlerde de kendini göstermiştir. Bu yeni itaat söyleminin belki de en çarpıcı örneği, açık bir şekilde Allah'a tevekkülün en alt basamağı hakkındaki Tüsterî'ye ait şu sözlerin, 6./12. yüzyılın başlarında mürit-şeyh ilişkisine uyarlanmasıdır: "Tevekküldeki ilk aşama, tıpkı bir ölünün hiçbir hareket ve kontrol yetisine sahip değilken, onu istediği gibi çevirip döndüren gassalin kontrolünde olması gibi, kulun da Allah'ın kontrolünde olmasıyla başlar."[11] Bu sözlerin şeyh-mürit ilişkisine uyarlanmasıyla birlikte mürit artık, talebeleri üzerinde sorgulanamaz otoriteye sahip olan şeyhin ellerindeki ceset durumuna düşmüştü. Hücvîrî'nin hızla popüler hale gelen bir analojisinde tasavvuf şeyhi, doktorla kıyaslanıyordu: "Bu yolun (tasavvuf) şeyhleri, kalplerin tabipleridir." Öte yandan, olur da şeyhin yüksek mevkii hakkında herhangi şüphe oluşursa, bu şüpheyi gidermek için şeyhle Peygamber arasında yakın bir benzerlik kurulmuştu: "Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir."[12] Açıkça görülüyor ki şeyhin mürit üzerindeki otoritesini yü-

11 Bu sözleri şeyh-mürit ilişkisine uyarlayan ilk kişiler, 'Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 526-1131) ve Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin Abdülkerîm er-Râzî isimli bir öğrencisidir: bkz. Meier, "Khurāsān", s. 202.

12 Her iki alıntının kaynağı: Hücvîrî, *Keşf*, s. 62; kıyaslayın, *Revelation*, s. 55.

celtme işlemi zirve noktasına ulaşmıştı; dolayısıyla aşağı yukarı aynı dönemde, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 507/1113) "[şeyhe] hizmet ibadetten efdaldir" (*el-hidme efdal mine'l-ibâde*) demesi ve 'Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin (ö. 526/1131) "şeyhi olmayanın dini yoktur" (*men lâ şeyhe lehu lâ dîne lehu*) sözlerini nakletmesi şaşırtıcı değildi.[13]

Kuşeyrî, *Risâle*'nin *el-Vasiyye li'l-Mürîdîn* başlıklı son bölümünde terbiye üzerindeki bu yeni ısrarın merkezinde bulunan şeyh-mürit ilişkisini ayrıntılı şekilde tasvir eder. Tasavvufu Sünni düşünceye uygun hale getiren bu sûfî-din alimi, tasavvufun hem nakli hem de akli ilimler üzerindeki tartışmasız üstünlüğünü beyan ederek müritlere nasihat etmeye başlar. Ancak devamında sûfî olmayı amaçlayanların yerine getirmeleri gereken ilk koşulun şeriat bilgisi edinmek olduğunu belirtir. Ona göre, şerî zorunlulukları yerine getirmek için müridin tabiatıyla şeriatı iyi bilmesi gerekir. Kuşeyrî'nin birincinin hemen akabinde ileri sürdüğü koşulsa, bir şeyh tarafından yetiştirilmektir. Şu sözler ona aittir: "Eğer bir sûfî adayının bir şeyhten eğitim alması gerekiyorsa ve şeyhi yoksa kesinlikle muvaffak olamaz. Bâyezîd [Bestâmî]'nin dediği gibi, 'şeyhi olmayanın imâmı şeytandır'".[14] Sûfî olmak isteyen kişi, bir şeyh bulduktan sonra tüm geçmiş günahları için tövbe etmeli ve bütün muarız ve düşmanlarıyla barışmalıdır. Bir sonraki aşama, kişinin sahip olduğu mal varlığından (*mâl*) ve dünyevî makam ve mansıplardan (*câh*) kurtulmasıdır. Bunun akabinde şeyhin otoritesine hem fiilen hem de kalben itaat etmek, ondan hiçbir ameli ve hiçbir düşünceyi saklamamak gelir.[15] Şeyh, ancak ve ancak müridi bu koşulları yerine getirdiği vakit ona belirli bir zikir "aşılamak" suretiyle eğitim sürecini gerçek anlamda başlatır.[16] Müritten bu zikri ilk önce diliyle, sonra hem dili hem de kalbiyle sürdürmesi beklenir. Mürit kendini sürekli abdestli tutmalı, az yemeli ve uyumalı ve kendini etrafındaki

13 Makdisî'nin sözlerini *Safvetü't-Tasavvuf* adlı eserinden iktibas eden, Massignon, *Essay*, s. 81; burada Meier'in "Khurāsān" makalesinde geçen İngilizce tercümeyi (s. 197) kullandım. el-Hemedânî'nin naklettiği söz için bkz. Abdullah b. Muhammed 'Aynü'l-Kudât el-Hemedânî, *Temhîdât*, yay. 'Afîf 'Useyrân, Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1341/1962, s. 11 ve 28.

14 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 735 / *Sendschreiben*, s. 538 (54.5).

15 Şu anekdotta görüldüğü üzere, daha evvel bu türden bir yakınlık ve samimiyet, dostluğun bir gerekliliği olarak görülmüştü: "Yûsuf b. el-Hüseyin [er-Râzî, ö. 304/916-17] dedi ki, 'Zû'n-Nûn'a kimi dost edineyim' diye sordum. 'Allah'ın senin hakkında bildiklerini saklamayacağın biriyle' diye cevap verdi": bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 178 / *Schlaglichter*, s. 276 (70.4).

16 Terbiye sürecindeki bu kritik ilk adım genellikle *telkîn* olarak isimlendirilir. Ne ilginçtir ki yeni ölmüş bir kişiye kabir azabından kurtulması için sorgu melekleri Münker ve Nekîr'in (bkz. *EI* 7: 576b) sorularına vermesi gereken cevapları mezarı başında hatırlatma işlemi için de aynı terim kullanılır; dolayısıyla şeyhin zikir buyruğu için *telkîn* teriminin kullanılması, çok açık bir şekilde, müridin mürşidine tam anlamıyla teslim olma durumuna bir başka göndermedir.

herkesten tecrit etmelidir. Tüm bunlar için çaba sarfederken nefsi, sıkı disiplin gerektiren bu yeni yaşam biçimine direnç göstereceği için kaçınılmaz olarak zorlu sınavlardan geçecektir. Mürit bu gibi durumlarda şeyhine danışmalıdır. Hedefine ulaşana kadar seyahat etmek ve hatta hacca gitmek için bu tatbikata ara vermesi yasaktır. Önüne çıkan rızık dışında, dilenerek ya da gelir getiren bir işe girerek geçim arayışında olmasına da müsaade yoktur. Sadece ve sadece bu süreçte daha fazla yol katetmiş diğer müritlere hizmet etmesi makbuldür. Öte yandan onun nafile ibadetten kaçınması ve yalnızca zorunlu ibadet ve kuralları tatbik etmesi gerekir. Semâ meclislerine katılımı da sıkı kurallara bağlıdır. Bilhassa, vecd halinde zuhur edebilecek beden hareketleri için ayrıntılı kurallar söz konusudur. Kuşeyrî tüm bunların yanında müritlerden genç erkeklerden uzak durmalarını, kadınlarla arkadaşlık kurmamalarını ve kendilerini bu dünyaya adayan insanlardan içtinap etmelerini istemiştir. Kuşeyrî, sürekli olarak müritlere şeyhe saygı duymaları ve şeyh tarafından talebe olarak kabul edilmenin değerini bilmeleri gerektiğini hatırlatmıştır.[17]

Şeyhe itaat konusu Kuşeyrî için o kadar önemliydi ki *Risâle*'de daha önce müstakil bir bölümde bu konuyu ayrıntılı olarak işlemişti. Söz konusu bölümün başında, şeyh-mürit ilişkisini, Kur'ân'da (18: 60-82) bahsi geçen Musa peygamber ile gizemli rehberi arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Kur'ân'daki kıssaya göre, Musa, iki denizin birleşme yeri olarak tarif edilen bir yerde kimliği bilinmeyen bir Allah kuluyla karşılaşır. Müfessirlerin sonradan Hızır olduğunu söyledikleri bu isimsiz kişi, özel bir şahsiyettir. Allah ona "rahmetinden rahmet vermiş ve katından (*min ledunnî*) ilim öğretmiştir."[18] Musa kendisine ilminden birşeyler öğretsin diye ona tabi olmak ister. Mürşit Musa'nın arzusunu onaylar, ama tek bir şartı vardır: Ona yaptığı şeyler hakkında hiçbir soru sormayacaktır. Kıssanın devamında Musa sözünde duramaz; çünkü mürşidi ölçüsüz ve kabul edilemez gibi duran bazı davranışlarda bulunmuştur. Musa art arda üç kez mürşidinin hikmetini sorgular ve bu itirazlar, onun ilmini öğrenemeden mürşidin aralarındaki ilişkiyi sonlandırmasına neden olur. Kuşeyrî'nin şeyh-mürit ilişkisini Hızır-Musa ilişkisine benzetmedeki maksadını okuyucuları net bir şekilde görebilmiş olmalı. Kuşeyrî'nin vermek istediği mesaj şuydu: Sûfî şeyhi, tıpkı Hızır gibi, doğrudan Allah'tan gelen özel bir rahmet ve ilme sahiptir ki bir za-

17 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 731-52 (bu edisyon, genç erkeklerle ilgili kısmı oldukça kısaltarak vermiştir) / *Sendschreiben*, s. 536-48 (54.1-30).

18 *Min ledunnî* ibaresinin İngilizce tercümesi (of my core being) şuradan alınmıştır: Sells, *Early Islamic Mysticism*, s. 370, dn. 14.

manlar Musa peygamber bile Hızır'daki bu rahmet ve ilmi sorgulamıştır. Musa peygamber örneğinde de olduğu gibi, müritler şeyhlere tabi olabilmek için onlardan izin almalıdırlar. Eğer onay alırlarsa, şeyhin davranışları kendilerini hüsrana uğratsa bile otoritesine boyun eğmelidirler. Kuşeyrî bu analojide şeyhe kayıtsız şartsız itaat etmenin ne kadar zor olduğunu da açık bir şekilde izah etmiştir: Musa peygamber bile verdiği sözü tutamadığına göre, mürit şeyhe hürmette fevkalade dikkatli olmalı, onun hakkında aklından kötü düşünceler geçirmekten veya şüphe beslemekten sakınmalıdır. Anlaşılan o ki Kuşeyrî'ye göre mürit yetiştiren şeyhin otoritesinin neredeyse hiçbir sınırı yoktu.[19]

Şeyhin otoritesi ve mürit terbiyesine verilen büyük önem, Kuşeyrî'ye ait olduğu kesin olmamakla birlikte ona atfedilen *Tertîbü's-Sülûk* (*Manevi Terbiye ve Yolculuk Düzeni*) isimli çalışmada, bu kez zikir tecrübesine kaydırılır.[20] Müritlere hitaben kaleme alındığı açıkça görülen bu kısa risalede yazar, zikrin (burada tavsiye edilen zikir formülü, yaygın bir örnek olan "Allah, Allah, Allah"tır) dilden kalbe ve oradan da *sır*ra (kalbin özü) doğru derinleşmesini, bu süreçte benliğin yok oluşunu ve sonrasında kişinin kendine gelişini ayrıntılı olarak tasvir etmiştir. Ayrıca *şath* olayını Allah'ın sûfî aracılığıyla konuşması olarak açıklamış, zikir esnasında Allah'ın telkin ettiği düşüncelerle (*havâtir*) şeytanın telkin ettiği düşüncelerin nasıl tefrik edileceğini ve yine zikir esnasında ortaya çıkan kontrolsüz akli hallerle nasıl başa çıkılacağını anlatmıştır. Yazar burada itinayla, şeyhin manevi kudretinin (*himmet*) müridin hedefine doğru yol almasında oynadığı role dikkat çeker; ona göre, işte bu yüzden deneyimli bir şeyhe sahip olmak çok önemlidir.

Takipçileri tarafından korunduğu şekliyle Ensârî geleneğinin ürünü olduğu anlaşılan *Muhtasar fî Âdâbi's-Sûfiyye* (*Sûfî Âdâbı Üzerine bir Özet*) veya *Âdâbü'l-Mürîdîn* (*Müritlerin Âdâbı*) başlıklı diğer bir çalışma, terbiye üzerindeki yeni ısrar ve vurgunun boyutunun, zâhirî davranışları ve toplumsal yaşamla ilgili konuları kapsayacak kadar geniş olduğunu gösterir. Risalenin yazarı, tasavvuf şeyhinin etrafındaki mürit topluluğundan bizzat sorumlu olduğu bir dönemde önemi gitgide artan; giyim-kuşam (giyim sembolizmiyle ilgili bir değerlendirme ile birlikte), meclislerde oturma-kalkma, tekkelere girme, yemek yeme, yemek daveti, semâ ve yolculuk konularında doğru davra-

19 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 633-6/ *Sendschreiben*, 458-60 (50.1-5) ("Şeyhlerin kalplerini muhafaza etme ve onlara karşı gelmekten vazgeçme" bölümü); ayrıca bkz. *Velâyet* başlığı, Arapça, s. 520-5 /Almanca, s. 358-63 (38.1-9).

20 Meier, "Qushayrī's *Tartīb al-sulūk*", Arapça metin s. 108-21, İngilizce çeviri s. 122-32. Eserin Kuşeyrî'ye ait olup olmadığı meselesi hakkında bkz. Meier, "Khurāsān", s. 190-1, dn. 1.

nış biçimlerinin neler olduğunu belirtir. Risalenin önsözünde fiilî tatbikata verilen bu önem, Ensârî'nin sözlerine başvurularak meşrulaştırılır. Bu sözler, söz konusu âdâb çalışmasının konusu olan cemaat içinde şeyh-mürit ilişkisinin yakınlığını hoş bir dille ifade eder: "Duman ateşe delalet eder; tıpkı zâhirin bâtına ve müridin şeyhe delâlet etmesi gibi."[21] Açıkça görülüyor ki şeyh ve mürit, adeta etle tırnak gibiydi.

Terbiye üzerindeki yeni ısrar ve buna paralel olarak şeyhin talebeleri nezdinde huşu uyandıran "ruhani rehber" konumuna terfi etmesi, bilhassa nüfuz ve tesir sahibi mürebbi şeyhlerin etrafında teşekkül eden kalıcı ruhani silsilelerin yapı taşını oluşturmuş olmalı. Bir şeyh tarafından talebeliğe kabul edilenler, gitgide sadece tasavvufa değil aynı zamanda belirli bir silsileye de intisap etmiş hale geldiler. Söz konusu silsileyi bir arada tutan şey, bir yandan talebe ve deneyimli müritlerin şeyhe olan sadakat ve teslimiyetleri, diğer yandan da şeyhin talebelerine sunduğu irşat ve korumaydı. Müritler şeyhin otoritesine sonsuz bir güvenle teslim olur, buna mukabil şeyh de hedeflerine ulaşmalarında onlara yol göstereceğini ve manevi gelişim yolunda karşılarına çıkabilecek tehlikelerden onları koruyacağını taahhüt ederdi. Genelde *suhbè* olarak bilinen bu hoca-talebe ilişkisi, zamanla kabul ve mezuniyet merasimleriyle resmî bir hal aldı. Örneğin hoca ile talebe arasında bağlılık yemini (*bey'at*) icra edilir, ilk zikir telkini sırasında tokalaşılır, talebe kemâle erdiğinde *hırka* başta olmak üzere özel sembolik nesnelerle birlikte kendisine bir mezuniyet belgesi (*icâzet*) verilirdi. Aynı ölçüde önemli bir diğer gelişme de, terbiye süreci ve bu süreçte şeyhin otoritesinin oynadığı büyük rolün, "Cüneyd'in sekiz şartı" adı altında sistemleştirilmesiydi. Görünüşe bakılırsa ilk kez Necmeddîn Kübrâ (ö. 617/1220 veya 618/1221) tarafından formüle edilen ve kuşku götürür şekilde Cüneyd'e atfedilen bu kurallar, talebe için şu sekiz zorunluluğu getiriyordu: (1) abdestli olmak; (2) halvete çekilmek; (3) oruç tutmak; (4) sükût halinde olmak; (5) Allah'ı zikretmek; (6) kötü düşünce ve vesveseleri defetmek; (7) kalbi şeyhe bağlamak; (8) Allah'a ve şeyhe teslim ol-

---

21 Bu risale hakkında bkz. Meier, "Book of etiquette", s. 65-90 (alıntı: s. 66). Eserin İngilizce tercümesi için bkz. Gerhard Böwering, "The ādāb literature of classical Sufism: Anṣārī's code of conduct", *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara D. Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984), s. 71-87. Risalenin Farsçası şu makalede yayınlanmıştır: S. de Laugier de Beaurecueil, "Un opuscule de Khwādja 'Abdallāh Anṣārī concernant les bienséances des Soufis", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 59, 1960, s. 203-39. Meier yukarıdaki makaleyi yayınladığında elindeki kanıtlara dayanarak bu çalışmanın Necmeddîn Kübrâ'ya (ö. 617/1220) ait olduğu varsayımında bulunmuştu. Eserin Necmeddîn Kübrâ'ya ait olmayıp yüksek ihtimalle Ensârî cemaatinden çıktığı iddiası için bkz. Gramlich, *Derwischorden*, 1: 11, dn. 3; Böwering, "Ādāb literature", s. 70.

mak.[22] Merasim biçiminde tertip edilen simgesel eylemlerin (*ceremonial markers*) ve seyrü sülûka giriş için aranan şartların etkin kombinasyonu, sûfî üstadın müritleri üzerinde tartışmasız otoriteye sahip biri pozisyonuna yükselişinin zirve noktasıydı ve böylece müteakip dönemlerde sıkı şeyh-mürit ağlarının oluşmasında çok önemli bir rol oynadı.[23]

Efendi ile tabi arasında oluşan güçlü şahsi bağlar, 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda İslâm toplumunun sosyal dokusuna iyice yerleşmişti ve sûfîler arasında da bu tür bağların giderek daha görülür hale gelmesi şaşırtıcı değildi.[24] Horasan ve Mâverâünnehir'de bu gelişme, sûfîlerin, nefsi eğitme ve terbiye etmeyle ilgili evvelce güçlü gelenekler geliştirmiş olan yerel Melâmetiyye ve hakîmlik akımlarının temsilcileriyle kaynaşmalarıyla muhtemelen bağlantılıydı.[25] Tasavvufun bu bölgelerde, özellikle de Horasan'da, 5./11. yüzyılda medrese kurumunun hızla yaygınlık kazanmasıyla birlikte efendi-tabi ilişkilerinin de yükselişe geçtiği ilmî hayatla mezc olması, şüphesiz ki şeyh-sâlik ilişkisinin üstat-tilmiz ilişkisine dönüşmesine yardımcı oldu. Hırka giydirmek en başından beri bir sûfî pratiğiydi; fakat daha 3./9. yüzyılda hadis alimleri arasında kabul gören *icâzet* düzenleme geleneği, ilmî mesleklerden uyarlanmış olmalı.[26] Tasavvufa intisap etmekle ilgili diğer ritüeller, fütüvvet (mertlik, cömertlik, kahramanlık, yiğitlik) mefhumu etrafında teşekkül eden zanaatkâr kültürü ve kentsel meslek örgütlenmelerinden alınmış olabilir. "Şeyhü't-terbiye"nin ulaştığı güçlü ve itibarlı konumun kesin nedenleri ne olursa olsun, üstat-tilmiz ilişkisinin ön plana çıkması, yavaş yavaş manevi silsilelerin şekillenmesine yol açtı. Bu silsilelerden bazıları, belirli bir şeyhe teslimiyet ve bağlılığın bir arada tuttuğu gerçek sosyal cemaatler doğuracak güçteydi. Bel-

22 Bernd Radtke, "The Eight Rules of Junayd: a general overview of the genesis and development of Islamic dervish orders", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, in Honor of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2005, s. 495; Radtke s. 492'de bu kuralları Arapça halleriyle zikretmektedir.

23 Tasavvufun sosyal inkişafı gibi karmaşık toplumsal bir fenomenin nasıl ele alınması gerektiği konusunda zengin ipuçları için bkz. Meier, *Abū Saʿīd*, s. 438-67; Radtke, "The Eight Rules of Junayd".

24 Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

25 Meier, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osmân el-Hîrî'nin gerçekte Melâmetî olmadıklarını düşündüğü için Melâmetiyye faktörünü dikkate almaz: "Khurāsān", s. 215-16. Fakat Haddâd ve Hîrî'nin Melâmetî olmadıklarını varsaysak bile, Melâmetiyye'nin terbiye üzerindeki ısrarının sûfîler üzerindeki olası etkisinin neden görmezden gelinmesi gerektiği sorusunun makul bir cevabı yoktur.

26 G. Vajda, I. Goldziher [S. A. Bonebakker], "Idjāza", *EI* 3, s. 1020b-1022a. Hukuk okullarının inkişafı ile "sûfî otorite inşası"nın gelişimi arasındaki paralellik hakkında başka tespitler için bkz. Malamud, "Sufi organisations".

ki de bu yeni manevi ailelerin en somut sosyal tezahürü ve bunlar etrafında cemaatlerin teşkil olmasına zemin hazırlayan başlıca sosyal mekân, toplumsal görünürlüğü gitgide artan tekkelerdi.

İlk Bağdat sûfîleri ya evlerde ya da camilerde (bilhassa Şûnîziyye Mescidi) bir araya geliyorlardı; fakat daha 4./10. yüzyılın ortalarında sûfîlerin barındıkları ve toplandıkları özel mekânlar ortaya çıkmaya başladı. Detaylar çok iyi bilinmemekle birlikte, ilk tekkeler muhtemelen İbn Hafîf ve Kâzerûnî gibi mürit yetiştiren meşhur şeyhlerin evleriydi. Bu evler, şeyhin ikamet yeri olmanın yanında talebelere ve sûfî misafirlere toplantı yeri ve konukevi olarak hizmet sunan çok amaçlı mekânlardı. Öte yandan önemli muhitlerde hususen tekke olarak inşa edilmiş yapılar olduğu anlaşılıyor. Bağdat'ta halife el-Mansûr Mescidi'nin karşısında bulunan, Cüneyd ve Şiblî'nin talebesi Ebû'l-Hasan el-Husrî (ö. 371/982) için inşa edilmekle birlikte sonradan Husrî'nin talebesi Ebû'l-Hasan Ali b. Mahmûd ez-Zevzenî'nin (ö. 451/1059) adıyla tanınan Zevzenî (Zûzenî) tekkesi ya da Basra Mescidi yakınlarındaki Muhammed b. el-Fazl b. Ca'fer el-Kureşî tekkesi buna örnek oluşturur.[27] Bu yapıların tek bir adı olmayıp kullanılan terminoloji bölgeden bölgeye farklılık gösteriyordu. Arapça konuşulan yerlerde ve İran'ın güneybatısında *ribât* terimi daha yaygındı. Horasan'da ise Farsça bir terim olan *hânegâh* (Arapçalaştırılmış haliyle *hânkâh/hânekâh*) tercih edildi. Ayrıca tüm bölgelerde *düveyre* (küçük ev veya dergâh), *buk'a* (yer, alan, bölge) *zâviye* (inziva yeri, kelime anlamı: köşe) ve hatta *medrese* gibi başka terimler de kullanımdaydı.[28] 4./10. yüzyılın ilk yarısında az çok zuhur eden tekke, gitgide daha kalıcı bir müesseseye dönüştü. Kuşeyrî'nin "şeyhü't-terbiye"nin artan önemine değindiğini gördüğümüz *Risâle*'yi kaleme aldığı 437/1045 yılına kadar, sûfî şeyhlerin mürit yetiştiren üstat vasfıyla sahip oldukları ruhani gücü somut şekilde yansıtan birer sosyal mekân olarak tekkeler de zuhur etmiş durumdaydı.[29] Sûfî silsileleri yavaş ama emin adımlarla etraflarını kuşatan büyük toplumsal dokunun bir parçası haline geliyordu. Nitekim Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi tasavvuf camiasını yakından gözlemleyen isimlerin, kendi zamanlarındaki sûfî cemaatlerde yaygınca görülen dışavurumculuk (*exoterism*) ve şekilciliği eleştirmele-

---

27 Zevzenî tekkesiyle ilgili kayıtlar için bkz. Wilferd Madelung, "Yūsuf al-Hamaḏānī and the Naqšbandiyya", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 1987-8, s. 500, dn. 9. Basra'daki tekke için bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 306; Sobieroj, "Mittelsleute", s. 654-5.

28 J. Chabbi, "Khānḳāh", *EI* 4, s. 1025a-1027a; J. Chabbi, "Ribāṭ", *EI* 8, s. 493b-506b, özl. s. 503b vd.; S. Blair, J. Katz, C. Hamīs, "Zāwiya", *EI* 11, s. 466b-470a.

29 Meier, tekkenin bu erken safhasıyla ilgili bulguları bir araya getirmiştir: bkz. *Abū Sa'īd*, s. 302-11; kıyaslayın, J. Chabbi, "Ribāṭ", *EI* 8, s. 493b-506b, özl. s. 505a-b.

rinin nedeni, tasavvufî kuruluşlar ve bunların giderek daha da fark edilir hale gelen sosyal tezahürlerindeki –ki buna hırka ve başka türden eşyalar, zikir gibi toplu halde icra edilen ritüeller (*zikrü'l-hadrâ'*) ve tekkelerde ikamet eden nüfuzlu şeyhlerin ruhsal alıştırma için belirlediği muayyen zikir kalıpları (*formulaic prescriptions*) dâhildi– bu büyük çıkıştı.[30]

Mürit terbiye eden şeyhler ve bunların etrafındaki dinî cemaatler, 5./11. yüzyılın ilk yarısında Horasan'da açıkça görülür vaziyetteydi. Ensârî (ö. 481/1089) bu şeyhlerden biriydi ki bugüne ulaşan tüm çalışmaları, etrafındaki müritler halkasına yol gösterme ve terbiye vermeye ne kadar ilgili olduğunu gösterir. Bu bakımdan Ensârî'nin düşünce mirasının, gerek kâtipliğini yapan müritlerine dikte ettiği çalışmalarda gerekse verdiği derslerde öğrencilerinin tuttukları notlardan oluşan daha sonraki derlemelerde korunmuş olması anlamlıdır. Ensârî gençlik yıllarında yaptığı seyahatlerde verdikleri eğitim ve terbiyenin güçlü tesiriyle tanınan bazı şeyhlerle tanışmıştı. Bunların başında Hanbelî mezhebine bağlı Âmullu Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kassâb, Mervli Ebû Ali Siyâh (ö. 424/1032-3) ve Ebû'l-Hasan-i Harakânî (352-425/963-1033) gibi ümmi şeyhler geliyordu.[31] En eğitimli sûfîlerin bile güç ve nüfuzlarını ikrar ettikleri bu ümmi sûfîlerin sivrilmeleri, terbiye üzerindeki yeni ısrar ve vurgunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Özellikle yolun başındaki salikler üzerinde etkili olan Kassâb, kabiliyetli bir sûfî üstattı; Ensârî bazı öğrencilerini terbiye olmaları için onun yanına gönderiyordu.[32] Öte yandan klasik eğitimi olmayan ve çok az Arapça bilen Harakânî, ekseriyetle Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr, Kuşeyrî ve özellikle de Ensârî gibi sûfî üstatlar üzerinde derin etki bırakmışa benziyor. Harakânî öylesine meşhurdu ki kayıtlara göre onu ziyaret edenler arasında Gazneli Mahmûd (hü. 388-421/998-1030) ve ünlü filozof İbn Sînâ da (370-429/980-1037) bulunuyordu.[33] Harakânî, Bâ-

---

30 Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin tasavvufu ehl-i sünnete uygun hale getirme çabalarının, hukuki ve kelâmî kıstaslar uyarınca tasavvuf içinde belirli ölçüde bir standartlaşmayı teşvik ettiği için ironik olarak şekilcilik meselesini yatıştırmaktan çok şiddetlendirmiş olması gayet olasıdır. Zikir meclisleri, tahmini olarak bu döneme tarihlendirilmiştir; kıyaslayın Meier, "Derwish dance", s. 28.

31 Kassâb'ın ölüm tarihi bilinmemektedir; fakat bu konuda bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 45, dn. 29. Ebû Ali Siyâh hakkında bazı atıflar için bkz. Nasrullâh Pûrcevâdî, *'Aynü'l-Kuzât ve Ustâdân-i û*, Esâtîr, Tahran, 1374/1995, s. 98, dn. 1.

32 Meier, "Khurāsān", s. 199. Muhammed b. Münevver'e göre Kassâb'ın silsilesi Muhammed b. Abdullah-i Taberî isimli bir kişi kanalıyla Cüreyrî'ye ulaşıyordu: bkz. *Esrâr*, 1: 49 / *Secrets*, s. 112.

33 Harakânî hakkında bkz. H. Landolt, "Abu'l-Ḥasan Ḵaraqānī", *EIr* 1, s. 305-6; Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî, *Nivişte ber Deryâ: ez Mîrâs-i 'İrfânî-yi Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, İntişârât-i Sühan, Tahran, 1384/2005. Şefî'î-Kedkenî'nin çalışması, Müctebâ Mînûvî'nin Harakânî'yle ilgili tarihsel malzemeleri derlediği şu kullanışlı çalışmayı aşmıştır: *Ahvâl ve Akvâl-i Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1359/1980. Harakânî'nin Ebû Sa'îd ve Ensârî üzerindeki etki-

yezîd'in memleketi olan Bestâm'ın hemen kuzeyindeki Harakân'da dünyaya geldi. Bâyezîd anlaşılan Harakânî'nin örnek aldığı ruhani mürşitti. Nitekim Harakânî'ye ait bazı sözler, Bâyezîd'ı anımsatır: "Ne âbid, ne alim ne de sûfîyim: Allah'ım, Sen vâhitsin ve Senin vahdaniyetinle ben [de] vâhidim." "Tevhit deneyimiyle dilim açıldığında, arzın ve göklerin etrafımda tavaf ettiğini gördüm; ama insanlar bunun farkında değildi." Öte yandan "dünyaların ötesinde, hiçbir mahlukatın ulaşamayacağı bir yere vecd dolu bir yolculuk" yaptığını iddia eden ve "Allah ile bir mutluluk (*şâdî*, *nefesbâ hakk*) anını tüm ibadetlerden daha değerli" addeden Harakânî, Bâyezîd'in *mi'râc* deneyimini akla getirir. İlginç şekilde, Harakânî'nin Bâyezîd'in mirasçısı olma iddiası tartışmaya açık bir konuydu; zira Bâyezîd geleneği apaçık şekilde Bestâm'da muhafaza edilmiş ve bu geleneğin baş temsilcisi, okuma yazma bilen Ebû Abdullah-i Dâstânî (ö. 417/1026) rivayete göre Harakânî ile ters düşmüştü.

Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr (357-440/967-1049) mürit terbiye eden başka bir şeyhti. Kendisi başta Şâfiî-Eşarî bir alim olma yolunda ilerlerken sonradan tasavvufa geçiş yapmış, büyük, daha doğrusu şaibeli bir şöhret kazanmıştı.[34] Serahs yakınlarındaki küçük Mîhene şehrinde doğan Ebû'l-Hayr görünüşe bakılırsa ilim tahsil etmek amacıyla gençlik çağında uzun süre Merv ve Serahs'ta yaşadı; fakat Ebû'l-Fazl Hasan-i Serahsî isimli bir şeyhin –Serrâc ile bağlantılı olabilir– teşvikiyle ilim hayatına son verdi ve memleketine döndü. Burada halen Serahs'ta bulunan Ebû'l-Fazl'ın gözetiminde uzun yıllar zikirle meşgul oldu. Bu dönemin sonunda Ebû'l-Fazl'ın ölmesi üzerine meşhur mürebbi şeyh el-Kassâb'a intisap etti ve bir yıllık bir eğitimden sonra ondan hırka giyindi.[35] Bu noktadan sonra biri Mîhene'de, kuruluş tarihi muhtemelen

---

si, yeteri kadar çalışılmış ve belgelenmiştir; fakat Kuşeyrî *Risâle*'de ondan sadece bir defa söz eder: bkz. *Risâle*, s. 518 / *Sendschreiben*, s. 357 (37.11) [burada Harakânî'nin adı 'Hazefânî' (Khazafānī) olarak okunmuştur]. İsmâilî şair ve felsefeci Nâsır-i Hüsrev'in de (394/1004 – tahminen 470/1077) Harakânî'yi ziyaret ettiği nakledilmiştir; bu yüksek ihtimalle yanlış bir bilgidir: bkz. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveler and Philosopher*, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, Londra, 2000, s. 22-24.

34 Ebû Sa'îd hakkındaki en ayrıntılı ve kapsamlı çalışma Meier'e aittir: *Abū Sa'īd*. Meier'in elde ettiği bulgular şu kısa çalışmada da kullanılmıştır: G. Böwering, "Abū Sa'īd Fa lallāh b. Abi'l-Ḵayr Aḥmad M hanī (or Mayhanī)", *EIr* 1, s. 377-80. Öte yandan Şefî'î-Kedkenî'nin Muhammed b. Münevver'in *Esrâr* kitabının tahkikine yazdığı uzun önsöz ve çok daha yeni tarihli olan *Çeşîden-i Ta'm-i Vakt: ez Mîrâs-i 'İrfânî-yi Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr* (İntişârât-i Sühan, Tahran, 1385/2006) adlı eseri de Ebû Sa'îd ile ilgili vazgeçilmez kaynaklardır. Ayrıca bkz. Muḥammad ibn Munavvar, *Secrets*, s. 7-59 (John O'Kane'nin Giriş yazısı); Terry Graham, "Abû Sa'îd ibn Abi'l-Khayr and the School of Khurasan", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 583-613.

35 Ebû Sa'îd'in Sülemî'den de hırka aldığına dair oldukça şüpheli tarihsel bir kayıt için bkz. Bölüm 3, dn. 35.

415/1024'ten sonra olan diğeri Nişabur'da olmak üzere iki hânakâhın başına geçerek bizzat kendisi mürit yetiştirmeye başladı.

Ebû Sa'îd akıl okumasını sağlayan öngörü ve keşif yeteneğiyle (*firâset*) meşhur olduğuna göre belli ki olağanüstü etkileyici bir mürşitti.[36] Fakat aynı zamanda, vaaz verirken şiir okumak ve genç erkeklerin ilahi söyleyip raks ettikleri ziyafetler vermek gibi bazı ölçüsüz davranışlar sergilediği için, tasavvufa sempati duymayan din alimleri bir yana, Kuşeyrî gibi Nişaburlu Şâfiî sûfîlerin gözünde bile tartışmalı bir şahsiyetti.[37] Kuşeyrî'nin çalışmalarında Ebû Sa'îd'den söz etmemesi dikkat çeker. Bunun nedeni, alışılmadık ve hatta geleneklere ters düşen uygulamalarıyla tanınan bu ilginç ve renkli şeyhin, Kuşeyrî'nin yazılı çalışmalarında Sünniliğe uyumlu hale getirmeye çabaladığı tasavvufun uyumsuz ve aykırı boyutlarını hatırlatıyor olmasıydı. *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sinde Ebû Sa'îd'den bahsetmeyen Ensârî, onu açık bir şekilde eleştirmekten kaçınmış gibi görünüyor. Fakat çok daha sonraki bir kaynağa göre Ensârî, dinî konularda aralarındaki görüş farklılıkları (burada Ensârî'nin Eşarî kelâmına karşı olumsuz tutumu ima edilir) ve Ebû Sa'îd'in "daha önceki şeyhlerin yolu"ndan sapması nedeniyle ona olan kızgınlığını dile getirmiş olabilir.[38] Sülemî'nin hânakâhının başına geçen ve büyük bir ihtimalle İbn Hafîf geleneğinin bir temsilcisi olan Ebû Abdullah-i Bâkûye de, genç müritlerin yaşça büyük sâliklerle birlikte oturmalarına ve semâ esnasında dans etmelerine izin verme gibi "teamüllere aykırı uygulamalardan" dolayı Ebû Sa'îd'i eleştirmiş olabilir.[39] Ebû Sa'îd bu tartışmalı davranışlarına rağmen veya belki de tam da bundan dolayı, Horasan halkı üzerinde büyük bir etki bıraktı. Bu etkinin en belirgin tezâhürü, Ebû Sa'îd cemaatinin Mîhene'de onun soyundan gelenlerin liderliğinde serpilip gelişmesiydi.[40] İbn Hafîf ve Kâzerûnî ör-

---

36 Onun herkesçe bilinen (*well-attested*) düşünce okuma kabiliyeti hakkında Hücvîrî'nin şahitliği için bkz. *Keşf*, s. 206-8 / *Revelation*, s. 164-6.

37 Hanefî-Kerrâmîlerin Gazne sultanının sûfîlere cephe alması için verdikleri, fakat Ebû Sa'îd'in öngörüsüyle sabote olan çabanın, Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki çatışmanın izlerini de taşıyan eğlenceli hikâyesi için bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 1: 68-73 / *Secrets*, s. 146-51. Ebû Sa'îd'e atfedilen şiirler hakkında bkz. Şefî'î-Kedkenî, *Çeşîden-i Ta'm-i Vakt*, s. 41-3.

38 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, kırk-bir (Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî'nin Giriş yazısı); söz konusu geç kaynak, Abdurrahmân-i Câmî'dir (ö. 898/1492).

39 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 1: 207-8 / *Secrets*, s. 318-19. Ebû Sa'îd menâkıbnâmesinin yazarına göre o, bu eleştirilere bütün müritlerin eşit ölçüde saygı hak ettiklerini ve genç erkeklerin kimseye zararı dokunmayan raksla şehevi arzularını yok etmelerinin büyük günah işlemelerinden daha iyi olduğunu söyleyerek cevap veriyordu. Çağdaşlarının Ebû Sa'îd hakkındaki fikirleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 288-95.

40 Harakânî örneğinde de olduğu gibi, Ebû Sa'îd'in popülerliği, onun başta İbn Sînâ olmak üzere başka önemli isimlerle bir araya geldiğini söyleyen çeşitli kayıtların ortaya çıkmasına neden oldu. Aslına bakılırsa Ebû Sa'îd ile İbn Sînâ'nın görüştüğünü söyleyen kayıtlar, Harakânî-İbn Sînâ görüş-

neklerinde olduğu gibi, Ebû Sa'îd hakkında yazılan iki menâkıbnâme de bu çevreden çıkmış olup, her iki yazar da Ebû Sa'îd'in beşinci kuşak torunlarındandır. Menâkıbnâmelerden biri 541/1147 yılından önce, diğeriyse 574/1179 ile 588/1192 yılları arasında kaleme alınmıştır.[41]

Bu iki hagiografik çalışma, doğal olarak Ebû Sa'îd zamanından ziyade 6./12. yüzyıldaki tasavvuf dünyasını yansıtsa da, şeyhin gerçek uygulamaları hakkında belirgin işaretler ihtiva eder. Ebû Sa'îd'in tekkede ikamet eden müritlerine getirdiği söylenen on kural, şüphesiz ki bunlar arasındadır. Buna göre Ebû Sa'îd tekke sakinlerinden şu kurallara riayet etmelerini beklemiştir: (1) daima temiz ve abdestli kalmak, (2) dinî işlerle meşgul olabilecekleri tek bir yerde ya da tek bir tekkede ikamet etmek, (3) namazı ilk vaktinde cemaatle kılmak, (4) gece namaz kılmak, (5) seher vakti Allah'tan af dilemek, (6) güneş doğana kadar Kur'ân okumak ve konuşmamak, (7) akşam ve yatsı namazları arasında zikir ve *vird* çekmek, (8) muhtaçları, fakirleri ve cemaate katılanları iyi karşılamak ve onlara hizmet etmek, (9) sadece cemaatle yemek yemek, (10) diğerlerinin izni olmadan cemaatten ayrılmamak. Bunlara ek olarak tekke sakinlerinden boş vakitlerini sadece şu üç amaç için harcamaları istenir: ilim kazanmak ya da *vird* çekmek; geçimini sağlamak; başka insanlara faydalı olmak ve onları rahat ettirmek.[42] Bu kurallar, İbn Hafîf ve Kâzerûnî'nin müritlerine yaptıkları tavsiyelerle yakın benzerlik taşır ve aynı şekilde, müritlere bekâr kalmayı ya da gelir getiren bir işte çalışmayı dayatmaz. Dolayısıyla söz konusu kurallar, Ebû Sa'îd ile birlikte ortaya çıkmış değildir. Fakat ilk kez bariz bir biçimde bir şeyhin tekkede "mukim" durumdaki müritlerine bir paket halinde toplu yaşamla ilgili pedagojik talimatlar verdiği gö-

---

mesi hakkındaki kayıtların taklidi olabilir: bkz. Şefî'î-Kedkenî, *Çeşîden-i Ta'm-i Vakt*, s. 31-5. Öte yandan Ebû Sa'îd ile İbn Sînâ arasında on metinden oluşan yazışma örnekleri vardır; fakat bu kayıtların, daha geniş kapsamlı İbn Sînâ geleneğinden alındığı ve ikisi arasındaki gerçek yazışma örnekleri olmadığı anlaşılmaktadır: ayrıntılar için bkz. David C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā al-Mubāḥaṯāt*, Brill, Leiden, 2002, s. 138-62.

41 Cemâleddîn Ebû Ravh Lutfullâh b. Ebî Sa'îd b. Ebî Sa'd, *Hâlât u Sühanân-i Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr*, yay. Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî, Mü'essese-i İntişârât-i Âgâh, Tahran, 1366/1987; Muhammed b. Münevver, *Esrâr /Secrets*. Aynı dönemde dolaşımda olan başka hagiografik kayıtlar, Şefî'î-Kedkenî'nin *Çeşîden-i Ta'm-i Vakt*'de yer verdiği yeni bir *Makâmât-i Ebû Sa'îd* tahkikinde (s. 125-220) bulunabilir; eserde metin üzerine ayrıntılı bir giriş yazısı da (s. 76-123) bulunmaktadır.

42 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, s. 316-17 / *Secrets*, s. 493-5. 2. ve 3. kuralın şu kaynaklardaki İngilizce tercümelerinin Şefî'î-Kedkenî tarafından yapılan tahkik esas alınarak düzeltilmesi gerekiyor: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, s. 46; Trimingham, *Sufi Orders*, s. 167; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, s. 243.

rülmektedir. Liste şeklinde bu tür kurallar belirlemek, kısa süre sonra sûfî yazarlar tarafından kaleme alınan çalışmaların standart bir niteliği olmuş, tasavvuf dışı kaynaklarda bile tekkede ikamet edenleri ilgilendiren toplu yaşam âdâbından söz edilmiştir.[43] Ebû Sa'îd sırasıyla "gerçek bir şeyh" ve "samimi bir mürid"in sahip olması gereken niteliklerden oluşan her biri on maddelik iki liste daha vermiştir.[44] Burada yine çok açık bir şekilde mürşit ile müritleri arasındaki yakın bağ üzerinde durulur; üstelik bu yakın bağın olası suiistimalinden de söz edilir: Buna göre, müritler mürşide kayıtsız şartsız güven duymalı ve otoritesine boyun eğmelidirler; şeyh de müritlerine karşı cömert ve nazik olmalı, onların mal varlıklarından, bunları kişisel çıkarları için kullanma hatasına düşmesin diye uzak durmalıdır. Şüphesiz, otoritesi kolay kolay sorgulanamayan güçlü bir şeyh tarafından idare edilen bir cemaat hayatı, yetkinin kötüye kullanılmasıyla ilgili problemler doğurabilirdi. Ebû Sa'îd böyle şeylerin olabileceğini öngörmüş ve bu hususta tedbir almaya çalışmıştı.

Horasan'ın alışılmadık şekilde çok sayıda kişinin manevi mirasına ortak olduğu nüfuzlu mürebbi şeyhlerinden bir diğeri de, Tûslu Ebû'l-Kâsım Kürrekânî'dir (ö. 469/1076).[45] Onun başlıca müritleri Ebû Ali Fârmedî (ö. 477/1084-5) ve Ebû Bekir b. Abdullah Nessâc-i Tûsî (ö. 487/1094) olmuştur.[46] Nessâc ve Fârmedî, her biri kendine özgü duruşuyla tasavvuf tarihinin gelişiminde önemli roller oynayan iki kardeş yetiştirmişlerdir. Bu isimler, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111) ve küçük kardeşi Ebû'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazâlî'dir (d. takriben 453/1061, ö. 517/1123 veya 520/1126). İslâm entelektüel tarihinin müstesna ismi Muhammed, hayatının sonlarında Tûs'ta bir tekke kurmuşsa da mürit yetiştiren bir tasavvuf şeyhi değildi. Ama bir hatip ve mürşit olan Ahmed, müteakip tasavvuf tarihi üzerinde kalıcı bir etki bıraktı; zira o, hem önde gelen bir aşk (*'ışk*) kuramcısı ve *şâhid-bâzî* (tanık oyunu) olarak bilinen sakalı çıkmamış erkek çocukların yüzünde Allah'ın güzelliğini temaşa etme gibi alışılmadık bir uygulamanın baş tatbikçisi, hem de daha sonra ortaya çıkan birçok silsilede (özellikle Sühreverdî ve Kübrevî silsileleri) bilhassa müridi Zîyâeddîn Ebû'n-Necîb Abdül-

43 Kuşeyrî tekkede ikamet eden sûfîler için ayrı bir kural listesi vermemiştir; fakat tekkede ikamet eden sûfî ile seyahat eden sûfîyi birbirinden ayıran Hücvîrî, mukim durumdaki sûfîlerin uymaları gereken kurallardan söz etmiştir: bkz. *Keşf*, s. 445-9 / *Revelation*, s. 341-5. Tasavvuf dışı literatürden bir örnek için bkz. Keykâvûs b. İskender b. Kâbûs 'Unsurü'l-Me'âlî, *Kâbûsnâme*, yay. Gulâm Hüseyin Yûsufî, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1375/1996 [1345/1966], s. 254-6 (Bölüm 44'te); bu eser, 475/1082-3 yılında yazılmış bir nasihatnamedir.

44 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 1: 315-16 / *Secrets*, s. 491-3.

45 Kürrekânî'ye 4. Bölüm'de kısaca değinilmiştir.

46 Hakkında çok fazla şey bilinmemektedir; bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 2: 247.

kâhir b. Abdullah es-Sühreverdî (ö. 563/1168) vasıtasıyla önemli bir halka vazifesi gören etkili bir mürebbi şeyhti.[47] Fârmedî'nin diğer müritleri, Ebû'l-Hasan-i Büstî (bizzat Kürrekânî tarafından yetiştirilmiş olabilir), Hasan Sekkâk-i Semnânî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hamûye-i Cüveynî'dir.[48] Fârmedî'nin vefatından sonra görünüşe bakılırsa Büstî'ye biat eden son iki isim, Ahmed-i Gazâlî ile aynı dönemde yaşayan ve tıpkı onun gibi sonraki tasavvuf silsilelerinde (özellikle Yesevî ve Nakşibendî) dikkat çekici bir yeri olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Eyyûb-i Hemedânî'nin (440-535/1048 veya 1049-1140) hocasıydılar.[49] 5./11. yüzyılın sonları ve 6./12. yüzyılın başlarında Horasan'da ortaya çıkan güçlü ve etkili mürebbi şeyh figürü, daha sonraki sûfî kuşaklara bu ve diğer mürşitler aracılığıyla intikal olmuş ve tasavvuf tarihinin bundan sonraki seyrinde gitgide daha önemli bir rol oynamıştır.

Etrafı tekkede yaşayan ve eğitim gören bir müritler topluluğuyla çevrili, huşu uyandıran mürebbi şeyh olgusu, ilk kez 5./11. yüzyılda Horasan'da (ve kısmen Orta Asya'da) şekillenmiş olabilir. Fakat tıpkı aynı zaman dilimi içinde Kuzeydoğu İran'da ortaya çıkan ve kısa süre sonra diğer bölgelere yayılan medrese kurumu gibi sûfî eğitim kurumu da çok hızlı bir şekilde başka yerlerde de görünürlük kazandı. Bu süreci ayrıntılarıyla birlikte keşfetmek kolay değildir; fakat tekkeler, 6./12. yüzyılın ortalarına kadar büyük ölçüde Selçuklu topraklarıyla (özellikle Batı İran, Irak ve Suriye) sınırlı kalmış gibi görünüyor. Bu noktadan sonra Selçuklu İmparatorluğu'nun çözülmesi akabinde, Zengîlerin ve Eyyûbîlerin kontrolü altındaki Suriye'de ve ayrıca 7./13.

---

47 Ahmed hakkında bkz. Nasrullâh Pûrcevâdî, "Gazālī, Aḥmad", *EIr* 10, s. 377-80; Omid Safi, "The Sufi path of love in Iran and India", ed. Zia Inayat Khan, *A Pearl in Wine*, Omega Press, New Lebanon, NY, 2001, s. 228-38. *Şâhid-bâzî* ve bununla ilgili konular, şu çalışmalarda ele alınmıştır: Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*, ed. Bernd Radtke, çev. John O'Kane, Brill, Leiden, 2003, s. 448-519; Safi, "Sufi path of love", s. 247-51. Ebû'n-Necîb hakkında bkz. F. Sobieroj, "al-Suhrawardī, Abū Najīb 'Abd al-Ḳāhir ibn 'Abd Allāh", *EI* 9, s. 778a-b. Ahmed'in diğer müritlerinin isimleri için bkz. Ahmed b. Muhammed Gazâlî, *Mecmû'a-i Âsâr-i Fârsî-i Ahmed-i Gazzâlî 'Ârif-i Müteveffâ-yı 520 H.Q.*, yay. Ahmed Mücâhid, Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1370/1991, s. 28-9.

48 Semnânî ve Cüveynî hakkında bkz. Nasrullâh Pûrcevâdî, *Zindegî ve âsâr-i Şeyh Ebû'l-Hasan-i Büstî*, Mü'essese-i Mütâla'ât ve Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, 1364/1985.

49 Hamid Algar, "Abū Ya'qūb Yūsof b. Ayyūb Hamadānī", *EIr* 1, s. 395-6; bu maddenin Madelung'un "Yūsuf al-Hamadānī" makalesi ile birlikte okunması gerekir; ayrıca bkz. Paul Ballanfat'ın Hemedânî'nin Farsça *Rütbetü'l-Hayât* isimli çalışması hakkındaki makalesi: "Théorie des organes spirituels chez Yūsuf Hamadānī", *Studia Islamica* 87, 1998 s. 35-66. Hemedânî hakkında daha yeni tarihli iki kısa çalışma bulunmaktadır: Abdülcelîl Misgernejâd, "Havâce Ebû Ya'kûb-i Hemedânî ve risâle-i "der beyân-ı tevhîd"", *Ma'ârif* 17, No. 2, 2000, s. 90-6; Abdülcelîl Misgernejâd, "*Safâvetü't-tevhîd li-tasfiyeti'l-mürîd* der beyân-ı "es-sûfî gayru mahlûkin"", *Ma'ârif* 18, No. 2, 2001, s. 153-68. Ayrıca şu çalışmaya da bakılabilir: Nasrullâh Pûrcevâdî, "Mecâlis-i Ahmed-i Gazzâlî bâ huzûr-i Yûsuf-i Sûfî", *Ma'ârif* 19, No. 1, 2002, s. 3-20.

yüzyılda Mısır, Kuzey Hindistan ve Anadolu'da varlığını sürdürmüştür. Diğer pek çok bölgede olduğu gibi, İslâm dünyasının uzak batısında sûfî eğitim ve uygulama merkezlerinin göze çarpar şekilde ortaya çıkışı oldukça müphem bir konudur; dolayısıyla bu dönemde tekke kurumunun batı istikametinde Mağrib ve Endülüs'e kadar ulaşıp ulaşmadığını anlamak zordur.[50] Farsça *hânagâh* teriminin *hânkâh/hânakâh* şeklinde Arapçalaştırılması, yeni "kurumsal" bir yapı olarak tekkenin batıya doğru yayılmasının bir işareti olarak görülebilir. Bu arada, Arapça konuşulan bölgelerde kullanımda olan karmaşık ve çok anlamlı *ribât* terimi, gitgide sûfîlerle ilişkilendirilmeye başlamıştır.[51] Endülüslü meşhur seyyâh İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) 578-580/1183-5 yıllarında Yakındoğu'ya yaptığı ilk yolculuğa kadar, tekke kurumunun Suriye toprakları ve Şam'ın yerleşik bir özelliği haline geldiği görülmektedir. Şu sözler İbn Cübeyr'e aittir:

> [Burada] *havânik* (*hânkâh* kelimesinin çoğulu) adıyla bilinen ribâtlar, pek çoktur. Bunlar gözün görebileceği enfes bir görünüme sahip, her tarafından su akan süslü saraylardır. [Buralarda yaşayan] sûfî taife, gerçekten de bu beldelerin hükümdarlarıdır; çünkü Allah onlara rızık ve daha fazlasını temin etmiş, kendilerini ibadete adayabilsinler diye zihinlerini maişet telaşından uzak tutmuştur. Onları cennet saraylarının tadını aldıkları saraylara yerleştirmiştir. Böylece aralarında şanslı, kısmetli olanlar Allah'ın lütfuyla dünya ve ahiret saadetini tadarlar. Onlar yüce bir yol üzerinde ilerlerler ve bir arada sürdükleri yaşam hayranlık vericidir. İbadet biçimlerini tatbik etme usulleri alışılmışın dışındadır. Semâ için bir araya toplanma gelenekleri pek hoştur. Bazen, bu hallerin etkisindeyken dalıp giden ve vecde gelen bazıları o kadar kendilerinden geçer ki kesinlikle bu dünyaya aitmiş gibi gözükmezler.[52]

6./12. yüzyılın ortalarından itibaren Halep, Bağdat, Mekke ve Kahire'de kadınlara mahsus tekkelerin olduğunu haber veren kayıtların olması mühimdir; fakat bu erken *ribât/hânkâh*lar hakkında ayrıntılı bilgimiz olma-

---

50 Fas'taki en eski sûfî tekkesinin Ebû Muhammed Sâlih b. Hırzihim'in (ö. 505/1111-2'den sonra) *râbıtası* (sûfî inziva yeri, zâviye) olduğu görülüyor: bkz. Cornell, *Realm*, s. 24-8.

51 Bu yayılmanın en ayrıntılı tetkik ve kaynak dökümü için bkz. J. Chabbi, "Ribāṭ", *EI* 8, s. 493b-506b, özl. s. 503b vd.; ayrıca bkz. Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006, s. 97-100. *Medrese* ve *hânakâh*ın yayılışının daha geniş bağlamda ele alınışı için bkz. Richard Bulliet, *Islam: The View from the Edge*, Columbia University Press, New York, 1994, özl. s. 145-68.

52 Muḥammed b. Aḥmed Ibn Jubayr (İbn Cübeyr), *The Travels of Ibn Jubayr*, ed. William Wright ve M. J. de Goeje, Brill, Leiden, 1907, s. 284; pasajın İngilizce tercümesi şurada da iktibas edilmiştir: Trimingham, *Sufi Orders*, s. 9-10.

dığı için, bunların kadın sûfîler için kurulmuş tekkelerden ziyade, terk edilmiş, dul ya da boşanmış kadınlara hizmet veren hayırseverlik kurumları olma ihtimalinden söz edilebilir.[53]

Tekke kurumunun doğuş safhasındaki ekonomik statüsü ve şerî boyutu, büyük ölçüde belirsizliğini koruyan konulardır; fakat Ebû Hâmid Gazâlî'ye ait biri Arapça, diğeri Farsça iki fetva örneği, bu yeni sosyal müessesenin hangi yollarla tesis edildiğine bir parça ışık tutar. Arapça fetvada Gazâlî'ye şu sorular yöneltilmiştir:

> Onun (Gazâlî'nin) sûfîlere gayrimenkul bağışlayan kişi hakkındaki görüşü nedir? [Böyle bir bağıştan] kimlerin yararlanması dinen caizdir? Kişinin sûfî olarak görülmesi ya da görülmemesi hangi koşullara bağlıdır? Yoksulluk ve iflas bu koşullar arasında mıdır? Geçim acziyeti bu koşullardan sayılır mı? Sûfînin belirli bir kıyafet türü giyinmesi şart mıdır? Eğer sûfîler arasında yaşayan bir fakih onlar gibi giyinmiyor, fıkıh çalışmakla ya da kitap yazmakla meşgul oluyorsa, yapılan bağışlardan faydalanabilir mi? Sûfî, bir şeyh tarafından yamalı hırka bağışlanan ve onu bağışlayan kişiye mi denir? Onların (sûfîlerin) giyindiği gibi giyinen ve onların dinî geleneklerini uygulayan, fakat [hâlâ] fıkıh okutan bir fakih yapılan bağışlardan faydalanabilir mi? [Bu sorular, Gazâlî hakkında olabilir mi?] Bağıştan yararlanan kişi günahsız mı olmalıdır? Dışarıda bir ev ve ailesi olan, dolayısıyla [tekkeye] gidip gelen bir kişinin bağıştan yararlanması için tekke (*hânkâh*) hayatına sıklıkla iştirak etmesi şart mıdır? Bir tekkeye (*ribât*) ve orada ikamet edenlere bağış yapmakla doğrudan sûfîlere bağış yapmak arasında bir fark var mıdır?[54]

Farsça fetva örneğinde Gazâlî'ye sorulan sorular aynı ölçüde manidardır: "Hüccetü'l-İslâm (Gazâlî) tekkelerde (*hânkâh*) oturan ve bu tekkelere yapılan bağışlardan yiyip içen kişiler hakkında ne söyler? Sûfîlerin bağış yoluyla ellerine geçen [erzak] ve ekmekten yemek için hangi koşullar gereklidir? [Bu yiyecekler] onlara caiz midir?"[55] Gazâlî bu sorulara cevap verirken öncelikle tekkelerde tüketilen erzakın kaynaklarını üç kategoriye ayırmıştır: (1) zekât, (2) talep üzerine ya da talep olmadan verilmiş bağışlar, (3) hibe edilmiş para kay-

53 Bu kayıtların ayrıntıları için bkz. Trimingham, *Sufi Orders*, s. 18; Meier, *Abū Sa'īd*, s. 355-6 (ve tartışmalı bir konu olan, sûfî ritüellere kadınların katılımı hakkında s. 350-4). Trimingham'ın "sadece Halep'te 1150-1250 yılları arasında kurulmuş yedi tekke vardı" beyanı, çok daha sonra İbnü'ş-Şıhne (ö. 890-1485) tarafından kaleme alınan *ed-Dürrü'l-Müntehab fî Târîhi Memleketi Haleb* isimli kaynağa dayanır; bkz. eserin kısmi Fransızca tercümesi: J. Sauvaget, *Les Perles choisies*, Beyrut, 1933, s. 105-6.

54 Metnin tamamı için bkz. Pûrcevâdî, *Do Müceddid*, s. 96-100 (alıntı: s. 96).

55 Metnin tamamı için bkz. Pûrcevâdî, *Do Müceddid*, s. 87-91 (alıntı: s. 87).

nakları (*vakf*). Gazâlî zekâttan sadece dervişler ve hiçbir geçim aracı olmayan kişilerin yararlanma izni olduğunu söylemiştir. Daha sonra zekât alacak kişilerin hangi şartları karşılamaları gerektiğini ayrıntılı olarak izah etmiş, fakat bu arada lafı dolandırmadan devamlı ibadet etmek ve zikir çekmenin geçim arayışına girmemenin mazereti olamayacağını belirtmiştir. Zekâttan faydalanmak için aranan tüm şartlar, bağışlar için de geçerlidir; ama burada iki ek koşul daha söz konusudur. Buna göre, (1) bağışın zımnen ve gizli olarak toplanması ve (2) helal olması –Gazâlî bundan emin olmanın çok zor olduğunu kabul eder– gerekir. Tekkeye dolaylı, fakat gönüllü olarak verilen bağışlar (ama zekâtlar değil) tekke sakinlerine sürekli ibadetle meşgul olma imkânı sunacağı için makbuldür. Vakıf gelirlerine gelince, eğer hibe tekkeye yapılıyorsa, bu görece basit bir uygulamadır; burada bağışçının ileri sürdüğü koşullara riayet edilmesi kâfidir. Fakat eğer hibe doğrudan sûfîlere yapılacaksa, vakıf gelirinden yararlanacak kişilerin gerçek sûfî olup olmadıklarının tespit edilmesi şarttır. Kişinin sûfî olarak vasıflandırılabilmesi için hiçbir büyük günah (ç. *kebâ'ir*) işlememiş olması gerekir. Fakat konu küçük günahlara geldiğinde, daha çetrefilli bir durum söz konusudur. Gazâlî'ye göre kibirlenmek ve güçlünün karşısında eğilip bükülmek gibi bazı küçük günahlar, alışkanlık haline getirildiği takdirde büyük günahlar kadar kötüdür. Öte yandan ara sıra bile olsa küçük günah işlemek, kişinin sûfî olma iddiasını geçersiz kılar. Bu günahların başında kadınlarla baş başa kalmak, ipek giyinmek ve altın yüzük takmak, bir devlet başkanından haram mal kabul etmek, sakalı çıkmamış oğlanlarla oturmak, onlarla semâ yapmak, onlardan hoşlanmak ve sık sık onlar hakkında konuşmak gelir. Sûfî olduğunu iddia eden kişiler bu şartları yerine getirince tüm gün ibadet ya da hizmetle meşgul olmalıdırlar. Gazâlî'ye göre sûfî kıyafetleri giyinmek ve günde beş vakit namaz kılmak, kişiyi sûfî saymak için yeterli değildir.

Fetva örneklerinde geçen bu sorular, tekkelerdeki yerleşik sûfî hayatının ekonomik ve şerî boyutlarının oldukça ilgi görmüş ve bu yaşam tarzını finanse eden ekonomik kaynakların hukuki ve etik statüsünün büyük olasılıkla sadece fıkıhçılar değil aynı zamanda bizzat sûfîler tarafından da dikkatli bir şekilde irdelenmiş olduğunu gösterir. Bu erken dönemde herhangi bir tekke hakkında bu türden ayrıntılı bilgiler ortaya çıkarmak şu an imkânsız olsa da, bir tekke kurmak için gerekli maddi kaynakları bulmak ve idame ettirmek ve tekke sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için, en azından teoride belirli koşulların sağlanması gerektiğini biliyoruz. Fakat pek çok tekkenin, kültürel ve siyasî elitlere mensup zengin ve mütedeyyin kişiler tarafından vakıf olarak kurulmuş olması da kuvvetle muhtemeldir.

KORUYUCU VE ŞEFAATÇİ OLARAK VELİ VE VELİLER KÜLTÜ

> Bil ki Allah'ın ne peygamber ne de şehit olan, eriştikleri mertebe ve Allah'a olan yakınlıkları dolayısıyla peygamberlerin ve şehitlerin gıpta ettikleri bazı kulları vardır. ... Onlar kıyamet gününde nurdan tahtlar üzerine oturtulacak, yüzlerini nur kaplayacaktır. ... Bu kişiler, Allah'ın velileridir.[56]

"Gıpta hadisi" olarak bilinen bu hadis, daha 2./8. yüzyılın başlarında Basra'da dolaşımdaydı. Hadis ilk kez Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) halkasından hatip ve vaiz Yezîd b. Ebân er-Rekâşî (ö. 110/729 ve 120/738 arası) tarafından rivayet edildi. Rekâşî bu ayrıcalıklı gruptan *ebdâl* (t. *bedel*: karşılık, yerine geçen) olarak söz etmiş ve sayılarının kırk olduğunu ifade etmiştir (yirmi ikisi Suriye'de, on sekizi Irak'ta).[57] İlahi lütfa mazhar olmuş bu seçkin toplulukla ilgili daha sonraki kaynaklarda geçen başka hadisler, büyük ihtimalle yine bu muhitte dolaşıma sokulmuştu.[58] Söz konusu hadislerden bazıları oldukça ayrıntılıydı:

> Allah'ın kulları arasında üç yüz velisi vardır ki, kalpleri Adem'in kalbi üzerindedir. Kırk velisi vardır ki, kalpleri Musa'nın kalbi üzerindedir. Yedi velisi vardır ki, kalpleri İbrahim'in kalbi üzerindedir. Beş velisi vardır ki kalpleri, Cebrail'in kalbi üzerindedir. Üç velisi vardır ki, kalpleri Mikail'in kalbi üzerindedir. Bir velisi vardır ki, kalbi İsrafil'in kalbi üzerindedir. Eğer bu tek veli ölürse, Allah onun yerine üç veliden birini koyar. Eğer üç veliden biri ölürse, Allah onun yerine beş veliden birini koyar. Eğer beş veliden biri ölürse, Allah onun yerine yedi veliden birini koyar. Eğer yedi veliden biri ölürse, Allah onun yerine kırk veliden birini koyar. Eğer kırk veliden biri ölürse, Allah onun yerine üç yüz veliden birini koyar. Eğer üç yüz veliden biri ölürse, Allah onun yerine halktan birini koyar. Yaşam ve ölüm, yağmurun yağması, bitkilerin yetişmesi, belaların defedilmesi [ancak] onların vesilesiyle vuku bulur.[59]

---

56 Chodkiewicz, *Seal*, s. 25; hadis, Tirmizî (*zühd*, 53) ve Ahmed b. Hanbel'in (5: 229, 239, 341-3) hadis koleksiyonlarından tercüme edilmiştir.

57 Ess, *Theologie*, 2: 89-91. Bu hadisin biraz daha değişik bir versiyonu için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1: 448 (1310 Kahire baskısında, 1: 222) / *Nahrung*, 2: 141 (32: 217). Massignon, bu versiyonun tercümesini vermiştir: *Passion*, 3: 206.

58 Hermann Landolt'un da ifade ettiği gibi ["Walāyah", *Encyclopedia of Religion*, 14, 2. baskı, ed. Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, Detroit, 2005, s. 9660] bu hadislerin pek çoğuna, Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ*'sından rahatlıkla ulaşılabilir: 1: 4-17. Landolt, ilgili kaynakta bu hadislerden bazılarının kısmi tercümesini vermiştir. Bu tür diğer birkaç hadisin İngilizce tercümesi için bkz. Elmore, *Islamic Sainthood*, s. 128-30. Ayrıca bkz. Massignon, *Essay*, s. 88-9; Tirmidhī (Tirmizî), *Concept of Sainthood*, s. 109, dn. 1.

59 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ'*, 1: 8-9. Landolt'un belirttiği gibi ["Walāyah", *Encyclopedia of Religion*, 14, 2. baskı, ed. Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, Detroit, 2005, s.

Doğrudan Allah tarafından tayin edilmiş veliler topluluğu düşüncesi, (1) evliya ile Allah arasındaki ilişkinin tam mahiyeti, (2) tarih ve toplumda evliyanın rolü, (3) evliya ile peygamberler (*nebî*, ç. *enbiyâ'*) arasındaki ilişkinin ne olduğu gibi bazı karışık problemler ortaya çıkardı. Bu problemler, spesifik konu başlıkları halinde 2./8. yüzyıldan itibaren erken Sünni çevrelerde ele alındı ve tartışıldı. Belli başlı konu başlıkları şöyleydi: Allah'a yakınlık (*velâyet*), Allah'ı dost edinme ve Allah aşkı (*hulle*, *mehabbe*, *'ışk*), Allah'ı gözle müşahede etme (*rü'yet*), başkası adına Allah'tan af ve himmet dileme (*istiğâse*, *şefâ'at*), peygamberler ve velilerin birbirlerine kıyasla derecelendirilmesi (*tafdîl*), peygamberlerin *mu'cize*leri ile velilerin *kerâmet*lerinin (ç. *kerâmât*) kıyaslanması.[60]

3./9. yüzyılda Irak sûfîleri (özellikle Nûrî, Tüsterî ve Harrâz) ve başka yerlerdeki sûfîler (özellikle Tirmizî) bu konularla yakından ilgilendiler ve sonraki iki yüzyılda hadisçi sûfîler (özellikle Mekkî, Ebû Nu'aym, Ebû Mansûr ve Ensârî), ilahi lütufla seçilmiş veliler topluluğu düşüncesini geliştirdiler ve tarihini tevsik etmeye çalıştılar. Fakat Allah'ın dostları inancının mistik çevrelerin çok ötesine uzanan bariz bir etki ve yankısı vardı. Şiilerin henüz gelişim aşamasındaki Allah tarafından teyit edilmiş liderlik (*imâmet*) doktrinleri ile yakın benzerlik gösteren Allah'ın ayrıcalıklı kulları olduğu (*divine selection*) inancı hadisçiler arasında bilhassa kökleşmiş vaziyetteydi. Örneğin Ahmed b. Hanbel meşhur hadis derlemesi *Müsned*'de *ebdâl* hakkında pek çok hadise yer vermiş ve İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Evliyâ'* isimli çalışmasında bu konuyu müstakil bir başlık altında ele almıştı.[61] Hadisçiler ta-

9660] bu hadis genellikle Abdullah b. Mes'ûd hadisi olarak bilinir. Hücvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unda üç yüz kişiden *ahyâr* (mükemmeller), kırk kişiden *ebdâl* (t. *bedel*: karşılık, yerine geçen), yedi kişiden *ebrâr* (takvalılar), beş kişiden *evtâd* (direkler – düz anlamı: çadır kazıkları) üç kişiden *nakîb* (lider, başkan) ve bir kişiden *kutb* (kutup) ve *gavs* (yardım, imdat) olarak söz edilir: *Keşf*, s. 269 / *Revelation*, s. 214.

60 Kıyaslayın, Massignon, *Passion*, 3: 205-10. *Velâyet* ile *mehabbe/'ışk* 1. Bölüm'de ele alınmıştır. *Rü'yet* hakkında bkz. Pûrcevâdî, *Rü'yet-i Mâh*; Ess, *Theologie*, 4: 411-15. *Şefâ'at* hakkında kısa bir değerlendirme (fakat tasavvufa hiçbir atıf yoktur) için bkz. A. J. Wensinck [D. Gramet] ve A. Shimmel, "Shafā'a", *EI* 9, s. 177b-179b. *Tafdîl* hakkında bkz. Elmore, *Islamic Sainthood*, s. 131-62. Serrâc; Harrâz ve Tirmizî gibi ilk mutasavvıfların yoğun ilgi gösterdikleri (1. ve 2. Bölüm'de değinilmişti) peygamberlerin mucizeleri ile Allah dostlarının olağanüstü güçlerini (*charismata*) kıyaslama meselesini şurada ele almıştır: *Lüma'*, s. 324-8 / *Schlaglichter*, s. 459-62 (116.1-8); konunun geniş tetkiki için bkz. Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, F. Steiner, Wiesbaden, 1987, özl. s. 41-58; Ess, *Theologie*, 4: 630-44; Denis Gril, "Le miracle en islam, critère de la sainteté?", *Saints orientaux*, ed. Denise Aigle, De Boccard, Paris, 1995, s. 69-81; Éric Geoffroy, "Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle", *Miracle et karama: saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique IVe-XVe siècles*, ed. Denise Aigle, Turnhout, Brepols, 2000, s. 301-16.

61 Melchert, "Ḥanābila", s. 356; A. Dietrich, "Ibn Abi'l-Dunyā", *EI* 3, s. 684a-b. Evliya inancının erken tarihi için bkz. Ess, *Theologie*, 2: 88 vd. Şii düşüncesinde *velâyet/vilâyet* konusu hakkında kı-

rafından kabul gören ve sûfîlerin ayrıntılı tetkiklerine konu olan veliler, kelâmcıların da ilgisini çekmeye başladı. Mısırlı Hanefî kelâmcı Ebû Ca'fer Ahmed b. Selâme et-Tahâvî (239-321/853-933) peygamberlerin velilerden üstün olduğunu söylüyor, ama velilerin keramet sahibi oldukları düşüncesini onaylıyordu: "*Kerâmât* olarak bildiğimiz evliya mucizelerine ve güvenilir kaynaklarda geçen hakiki keramet hikâyelerine inanıyoruz."[62] Ancak akılcı kelâm fırkası Mutezile, kerameti reddetmiş ve sûfîlerin mucize gösterebilecekleri iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Örneğin el-Muhassin b. Ali et-Tenûhî (329-84/941-94); İbn Hafîf, Şiblî, Rüveym ve Hallâc'ı bu konuda açık bir dille eleştirmiştir.[63] 4./10. yüzyılda peygamberlere atfedilen mucizelerle velilere atfedilen kerametlerin kıyaslanması Eşarîler arasında kelâmî düşünce ve tartışmanın önemli meselelerinden biri haline geldi (2. Bölüm'de ele alınmıştır). Tunus'ta Kayrevân Mâlikîlerinin lideri Ebû Muhammed b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) keramet inancına karşı çıkmasına rağmen evliyayı açık bir şekilde övmüş olması kayda değerdir. Kayrevânî şöyle yazmıştır: "Allah subhânehu ve teâlâ, cenneti, evliyası için ebedi bir istirahat yeri olarak yaratmış, burada cemalini seyredecek olmakla onları şereflendirmiştir."[64]

Şüphesiz, evliyanın Allah tarafından seçilmiş özel insanlar oldukları inancı, velileri kutsal ve ermiş zatlar olarak gören popüler algı bağlamında ele alınıp irdelendi. Bu inanç 2./8. yüzyılın sonları ve 3./9. yüzyılın başlarında henüz popüler dindarlık anlayışının yaygın bir özelliği olmasa bile, Bağdat halkının büyük hayranlık duyduğu Mansûr b. 'Ammâr (ö. 225/839-40) gibi halk vaizleri (*va'iz*, ç. *vu''âz*) ve kıssa anlatıcılarının (*kâss*, ç. *kussâs*) popüler etkinliği sayesinde geniş kabul gören bir düşünce haline geldi.[65] Velilerin Allah'ın seçilmiş kulları olduğu inancı etrafındaki bir yığın meseleyi tartışan farklı itikatlara mensup düşünürler, kitleleri cezbetme ve popüler destek kazanma (*mass appeal*) sorununa kayıtsız kalmış değillerdi. Örneğin Tirmizî, *Kitâbü*

sa değerlendirmeler için bkz. Hermann Landolt, "Walāyah", *Encyclopedia of Religion*, 14, s. 9656-62; P. Walker, "Wilāya, 2. In Shī'ism", *EI* 11, s. 208b-209b.

62 Tehâvî'den [*Usûlü'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*, yay. 'A. el-'Izzî, Beyrut, 1987, s. 198] iktibas eden, Josef W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 68.

63 Sobieroj, "Mu'tazila and Sufism", s. 82-6.

64 Keyrevânî'den [*Metnü'r-Risâle*, Rabat, 1984, s. 12] iktibas eden, Cornell, *Realm*, s. 7. Kayrevânî hakkında bkz. H. R. Idris, "Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī", *EI* 3, s. 695a-b.

65 Ess, *Theologie*, 3: 102-4. Sülemî ve onu izleyen Kuşeyrî biyografik derlemelerine Mansûr b. 'Ammâr'ı dâhil etmişlerdir: Sülemî, *Tabakât*, 130-6; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 112-13 / *Sendschreiben*, s. 64 (1.21). Vaizler ve kıssa anlatıcılar hakkında bkz. Ch. Pellat, "Ḳāṣṣ", *EI* 4, s. 733b-735a; B. Radtke, "Wā'i , 1. in Classical Islam", *EI* 11, s. 56a-b.

Sîreti'l-Evliyâ'da (*Allah Dostlarının Hayatları*) kimliği belirsiz bir grup "sahte" sûfîyi hedef alan uzun bir eleştiride bulunmuştu:

> Onlar bir yerden bir yere seyahat eder ve güçsüzleri, cahilleri ve kadınları dolandırırlar. Sükûnet ve hüsnühal sergileyerek ve dinî saygınlığı olan insanların sözlerini zikrederek karınlarını doyururlar. Onları her gün hilekârlık yaparken ve av peşinde koşarken görürsün. Büyücülük yaparak menfaat sağlarlar. ... Ziyafet, arkadaş edinme ve hiçbir anlamı olmayan boş boş muhabbetlere girme gibi nefsani arzuların tadını çıkarırlar. Ve bu [durum] bunun gibi bir kişi, bir köy ya da herhangi bir nahiyede cahiller, gençler ve kadınlardan müteşekkil, müzmin hastalıkları olan bir topluluk üzerinde liderlik kazanana kadar devam eder. Bu kişi, söz konusu insanların bakışlarını ona yöneltmelerinden, onu yüceltmelerinden ve ona hürmet göstermelerinden hoşnutluk duyar. ... Eğer Allah dostlarıyla ilgili bir konuya girerlerse şöyle derler: "[Kimin] Allah dostu [olduğu] anlaşılamaz. Allah dostu [da] kendi durumunun farkında değildir. Kendisiyle ve konumuyla övünmesin diye durumundan şüpheli tutulur. Üstelik su üzerinde yürüyebilen ve kısa bir sürede yeryüzünde uzun mesafeler katedebilen kişi, kendi kendine karnını doyurur; takatsizliğinden dolayı ona böyle bir özellik verilmiştir. *Ârif* (Allah'ı bilen) böyle şeylere önem vermez. Doğrusu, Rabbi onunla birliktedir ve bu yüzden O'ndan böyle şeyler istemez." Ve onlar şöyle diyerek insanları aldatırlar: "Böyle güçlere sahip değiliz; *ârif* ve böyle şeylere aldırış etmeyen kişilerden olduğumuzu buradan anlarsınız." [Ancak] ahmak insanlar onların bu saçmalıklarına inanır.[66]

Bu gizemli kişiler kim olursa olsun, Tirmizî onların sıradan insanların kerametle ilgili inançlarını manipüle ederek popüler ilgi ve destek görme çabalarından son derece rahatsız olmuştu. Bu "sahte sûfîlerin" kesin olarak kimler oldukları ve neler yaptıkları belirsizliğini koruyor olsa da, Tirmizî'nin sözleri şüphesiz ki, o dönemde ermiş addedilen insanlara gösterilen popüler saygı hakkında okuyucuya fikir verir.

Bir sonraki yüzyılda, el-Muhassin b. Ali et-Tenûhî (329-84/941-94), Suriye'nin Hıms şehrinde halkı dolandırmak için başarılı bir oyun tezgâhlayan evli bir çiftin hikâyesini zevkle nakletmiştir. Hikâyeye göre, gece gündüz camide ibadet etmeye başlayan adam karısıyla birlikte Hıms halkını hiç yemek yemeyen gerçek bir zâhit olduğuna inandırır. Kısa süre içinde insanlar adama hürmet etmeye başlarlar. Bu sözde zâhit, abdest almak için camideki yerinden kalktığında insanlar adamın oturduğu yere gidip ellerini buraya sürmekte veyahut yürüdüğü yoldaki toz-toprağı temizlemektedirler. Ellerini sü-

66 Tirmidhī (Tirmizî), *Concept of Sainthood*, s. 54 (paragraf 12), s. 59 (paragraf 19) ve s. 196 (paragraf 147).

rüp şifa dağıtsın diye yanına hasta getirmektedirler. Yaklaşık bir yıl sonra karı-koca topladıkları yüklü miktarda para ve hediyeyle birlikte kayıplara karışır. Tenûhî için, insanların ermiş addettikleri kişilere saygı göstermeleri bir ahmaklık örneğiydi; fakat bu olgu açık bir şekilde o dönemde şehir hayatının yerleşmiş bir özelliği haline gelmişti.[67]

Bu dönemde popüler dindarlığın tarihi henüz yazılmamıştır; ama bütün işaretler İslâm toplumunda evliya kültünün 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda şekillenmeye başladığını gösterir. Sûfî *velâyet* teorisyenlerine göre evliya, Allah'a yakınlıklarından dolayı O'nun dostu olan ve O'nun tarafından korunan insanlardı; fakat halk evliyayı sadece, Allah'a giden güvenli ve dolaysız yol olarak gördü. Takva ve ibadette en üst noktaya eriştikleri için, onların nazarında Allah ile beşer arasındaki ilişkinin vazgeçilmez unsuru olan aracı ve koruyucular haline geldiler. Evliya kültü uygulamada, iki temel mefhum etrafında teşekkül eden ideolojik ve ritüel bir karışım olarak kendini gösterdi: *Bereket* ve *ziyaret*. Bereket, velinin zatında mündemiç olup onu diğer insanlardan ayıran kutsal güçtü. Bereketin genellikle ister yaşıyor ister ölmüş olsun veliden neşet edip etrafındaki yer, insan ve nesnelere yayılan geçişken bir güç olduğuna inanıldı. Velinin bereket sahibi olduğunun en büyük ispatı, mucize (*kerâmet*) gösteriyor oluşuydu.[68] Ziyaret ise kabirleri ve diğer kutsal yerleri gidip görme anlamında olup, ibadet ve dua etme, adak adama, koku ve su serpme, kabrin üzerine yatma, kabrin bulunduğu binada yaşama, etrafını tavaf etme, ona dokunma ya da sürtünme, buradan toprak ya da taş almayı kapsayan bir ritüeller bütünüydü.[69] Ziyaretçiler bu yolla velinin bereketinden yararlandıklarını düşünürlerdi. Bu kutsal ritüeller icra edilirken velilere hesap gününde Allah'ın huzurunda ziyaretçileri için şefaat edebilecek koruyucular olarak bakılıyordu.

---

67 al-Muḥassin ibn'Alī Tanūkhī (Tenûhî), *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, çev. D. S. Margoliouth, Royal Asiatic Society, Londra, 1922, s. 289-92. Tenûhî gibi entelektüeller "dolandırıcı zâhit ve mistikler" konusuna yorum getirmiş, fakat sûfîymiş gibi davranıp insanları kandıran kişiler hakkında oldukça ayrıntılı bir kayıt, çok daha sonraları 7./13. yüzyılda, belki de profesyonel dolandırıcı olan bir yazardan gelmiştir: Abdurrahîm b. Ömer el-Cevberî, *el-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, yay. 'Isâm Muhammed Şibârû, Dârü't-Tezâmün, Beyrut, 1992, s. 35-45 / *Le voile arraché: l'autre visage de l'Islam*, 1, René Khawam, Phébus, Paris, 1979-80, s. 55-90; ayrıca bkz. Stefan Wild, "Jugglers and fraudulent Sufis", ed. Frithiof Rundgren, *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies, Visby 13-16 August, Stockholm 17-19 August, 1972*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1975, s. 58-63.

68 *Bereket* hakkında bkz. Meri, *Cult of Saints*, özl. s. 101-8.

69 Meri, *Cult of Saints*, s. 25. *Ziyâret*in farklı yönlerini ele alan en ayrıntılı çalışma, Niels Henrik Olesen'e aittir: *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)* (Paris: P. Geuthner, 1991).

Bu tür inançlar hakkında 3./9. ve 4./10. yüzyıllara ait çok az olduğu anlaşılan veriler, halen sistematik bir biçimde bir araya getirilmeyi bekliyor.[70] Şii ziyaret yazınının Sünni ziyaret yazınından çok daha erken ortaya çıkması şaşırtıcı değildir (ziyaret konulu en erken Şii ilmihâl, 3./9. yüzyılın başlarına kadar geri gider); fakat evliya kültü Sünniler arasında da yine erken Abbasi döneminde şekillenmeye başlamış olmalı.[71] Örneğin Mısır'da tarihi 8. yüzyılın sonraları ve 9. yüzyılın başlarına kadar uzanan "çok sayıdaki mezar işareti", bu erken dönemde ziyaret ritüellerinin uygulandığının bir göstergesi olabilir.[72] 4./10. yüzyılın başlarında Güney Arabistan'da, adı Kur'ân'da geçen Zû'l-Karneyn'in –genellikle ilgili ayetlerde Büyük İskender'in kastedildiği düşünülür– mezarı "keşfedilmiş" ve yine aynı yüzyılda Yûsuf peygambere ait olduğuna inanılan eski bir tabut, kutsal emanet addedilerek takdis edilmiştir.[73] Her hâlükârda 5./11. yüzyılda evliya kültünün tam anlamıyla olgunlaştığı neredeyse kesindir. Nitekim Sülemî'nin hayatta olduğu dönemde Bağdat'ta meşhur zâhit Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815) kabri şifa dağıttığına inanıldığı için ziyaret ediliyordu.[74] Bir süre sonra yine aynı şehirde ünlü Hanbelî fıkıhçı, kelâmcı ve vaiz İbn 'Akîl (431-513/1039-1119) şu ziyaret ritüellerini sünnetten sapma addederek sert bir şekilde kınamıştı:

> Lât ve Uzzâ'ya tapanların izinden giderek; ateş yakma, kabirleri öpme ve onlara koku sürme, ihtiyaçlar için mevtaya yakarma, kâğıt üzerine "efendimiz, benim için şunu şunu yap" diye yazma, bereket niyetine kabirden toprak alma, kabir üzerine güzel kokular dökme, kabir ziyareti için yolculuğa çıkma, ağaçlara çaput bırakma.[75]

---

70 Şu çalışmalar, evliya kültünün doğuşundaki arka plan hakkında hâlâ vazgeçilmez kaynaklardır: Ignác Goldziher, "On the veneration of the dead in paganism and Islam", ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern, *Muslim Studies*, 1, Allen & Unwin, Londra, 1967, s. 209-38; Ignác Goldziher, "Veneration of saints in Islam", *Muslim Studies*, 2, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern, Allen & Unwin, Londra, 1967, s. 255-341. Kaynak yayımını devam ettiren *Thesaurus d'Epigraphie Islamique* ümit vaat eden yeni bir akademik veri tabanıdır. Buradaki amaç, hicrî 1000 yılına kadar İslâm dünyasındaki Arapça, Farsça ve Türkçe [ve diğer ilgili dillerde] hazırlanmış tüm yazıtları bir araya getirmektir.

71 Şii *ziyâret* yazını için bkz. Meri, *Cult of Saints*, s. 157-61.

72 Christopher Schurman Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, Leiden, 1999, s. 41.

73 Goldziher, "Veneration of saints", s. 321 ve 322; Goldziher ilk nakilde *Cezîretü'l-'Arab*'ı (yay. D. H. Müller), ikinci nakilde 355/966 yılı civarında *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh* isimli tarih çalışmasını kaleme alan el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'yi kaynak göstermiştir.

74 Sülemi, *Tabakât*, s. 85.

75 Meri, *Cult of Saints*, s. 129; tercümenin kaynağı: İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân*, 1, yay. M. H. el-Fıkî, 2 cilt, Beyrut, 1986, s. 221. Meri'nin dâhil ettiği Arapça ifadeleri çıkardım. Aynı pasaj İbnü'l-Cevzî tarafından da iktibas edilmiştir: *Telbîs*, s. 528.

Ne var ki, din alimlerinden gelen bu tür itiraz ve suçlamaların, halk üzerinde pek de etkili olmadığı anlaşılıyor. 535/1141 yılında gerçekleşen bir olayda, Bağdat'ta sahte bir zâhit tarafından Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/660) genç yaşta vefat eden bir oğlunun bozulmamış naaşını bulduklarına inandırılan pek çok insan, bereket elde etmek için kabrin bulunduğu yere akın etmişlerdi. [Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin anlatımıyla] "her kim kefeninden bir parça almayı başarırsa, sanki dünyayı yöneten kişi olurdu. İnsanlar yanlarında tütsü, mum ve gülsuyu getirir, bereket olsun diye kabirden toprak alırlardı."[76] Bağdat'taki bu dolandırıcı belki de, sadece birkaç yıl önce, 530/1135-6 yılında gerçekleşen bir hadiseden esinlenmişti. Rivayete göre, Orta Asya'da, Belh şehrine yakın bir köyde yaşayan yüzlerce insan, defalarca rüyalarında Hz. Muhammed'i Ali b. Ebî Tâlib'in kabri ve "bozulmamış naaşının" nerede olduğunu tarif ederken görmüş, bu tarif doğrultusunda köy civarında söz konusu kabri bulmuşlardı.[77]

Bu tür olaylar ve genelde ölmüş velilerin kutsanması, din alimlerinin karşısına pek çok fıkhî ve kelâmî sorun çıkardı. "Ölüleri yad etmek, Kur'ân okumak, Allah, Peygamber ve kıyameti hatırlamak maksadıyla yapılan kabir ziyaretleri" çok az din alimi için sorun teşkil ediyordu. Fakat ölmüş insanlardan şefaat beklemek ve bunların kabirlerini türbe haline getirmek gibi takdiste aşırıya kaçan fiiller, neredeyse şirke giriyordu ve bilhassa hadisçiler tarafından *bid'at*, yani Kur'ân ve sünnete aykırı menfur yenilikler sayılarak reddedildi. Bu, çok daha sonraları Hanbelî mezhebine bağlı İbn Teymiyye (661-728/1263-1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (691-751/1292-1350) *ziyâret* karşıtı yoğun polemiklerinde doruk noktaya çıkacak olan bir akımdı.[78] Ancak din alimlerinin genellikle evliya kültünü kabul ettikleri ya da en azından müsamahayla karşıladıkları görünüyor. Evliya kültüyle ilişkili bazı aşırı uygulamaları şiddetle kınayan Hanbelîler bile, evliyalığı ve kerametleri kabul ediyorlardı. Örneğin Hanbelî İbn Kudâme (541-620/1146-1223) aynı mezhepten "akılcı" meslektaşı İbn 'Akîl'i velilere ve kerametlere saldırdığı için eleştirmiş ve açık bir şekilde evliyalığı teyit etmişti:

---

76 Sıbt İbnü'l-Cevzî'den [*Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-'Ayân*, Haydarabad, 8(1), 1951-2, s. 176] iktibas eden, Meri, *Cult of Saints*, s. 78.

77 R. D. McChesney, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton University Press, Princeton, 1991, s. 27-28; burada Endülüslü seyyah Ebû Hâmid el-Garnâtî'nin *Tuhfetü'l-Elbâb* isimli çalışmasından konuyla alakalı pasajın İngilizce tercümesi verilmiş, kaynak olarak G. Ferrand'ın yaptığı tahkik gösterilmiştir: *Journal Asiatique* 207, 1925, s. 1-148, 195-303 (alıntı: s. 145-8). Garnâtî 6./12. yüzyılın ortalarında Orta Asya'yı dolaşmıştı.

78 Meri, *Cult of Saints*, s. 126. Ziyaret kültünün lehinde ve aleyhindeki görüşler için bkz. Meri, *Cult of Saints*, s. 126-40; Taylor, *Ziyāra*, s. 168-218.

> Sünneti takip eden ve fazilet sahibi selefin yolundan giden ehl-i sünnete gelince; onların ne bir kusuru ne de utanılacak bir durumları vardır. Onlar arasında sahip oldukları ilmi uygulamaya döken din alimleri, Allah dostları (evliya) ve salih insanlar, Allah'tan korkanlar ve dindarlar, sâfi ve iyi kişiler bulunur. Bunlar velayet ve keramet sahibidirler. İbadet ve içtihat ehlidirler. Onların zikredilmesi, kitap ve defterleri süslü kılar. Haklarında konuşulması toplantı ve meclisleri güzelleştirir. Hayatlarının anlatılması kalpleri canlandırır. Onların sünnetini takip etmekle saadet hasıl olur. Din onlara, onlar da dine dayanır. Kur'ân onları, onlar da Kur'ân'ı zikreder. Onlar, işler yolunda gitmediğinde insanların başvurduğu sığınaktır. Hükümdarlar ve daha aşağı rütbedeki başka insanlar, onları ziyaret etmeyi arzular, hayır dualarını ve kendileri için şefaat etmelerini isterler.[79]

Müslüman münevverler evliya kültü hakkında ne düşünmüş olurlarsa olsunlar, bu kült 6./12. yüzyıldan sonra daha da gelişmiştir. Bunun en açık göstergesi, Yakın Doğu'da ziyaret konulu el kitaplarının ortaya çıkması ve kutsal yer ve türbeleri ziyaret etme ritüelinin yaygınlaşmasıdır. Ebû Abdullah Muhammed b. Hâmid el-Mâridînî'nin (ö. 561/1166) Kahire'deki kabristanlar için yazılmış ilk el kitabı olan *Mehaccetü'n-Nûr fî Ziyâreti'l-Kubûr* (*Kabir Ziyâretinde Işık Yolu*) isimli eseri, 6./12. yüzyılın ortalarına ait olup bugüne ulaşmamıştır; bugüne ulaşan ziyaret temalı en eski kitap ise, aynı yüzyılın "son çeyreğinde tüm Yakın Doğu ve Akdeniz'i dolaşan" Ali b. Ebî Bekir el-Herevî (ö. 611/1215) tarafından yazılmış *Kitâbü'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât* (*Ziyaret Yerleri Hakkında Nasihatler Kitabı*) isimli eserdir; bunun hemen akabinde Abdurrahmân b. Osmân'ın (ö. 615/1218) Mısır'daki ziyaret yerleri hakkında kaleme aldığı *Mürşidü'z-Züvvâr ilâ Kubûri'l-Ebrâr* (*Müttaki İnsanların Kabirleri Hakkında Ziyaretçi Rehberi*) adlı eseri gelir.[80] Burhâneddîn Muhammed b. Ömer'in (ö. 566/1170) Farsça olarak kaleme aldığı, Orta Asya'daki kutsal ziyaret yerlerini konu alan ilk kitap olan *Letâ'ifü'l-Ezkâr li'l-Huzzâr ve's-Süffâr* (*Yerleşikler ve Yolcular için Hoş Anlatılar*) isimli eser de 6./12. yüzyıldan kalmadır.[81] Mağrib'de yazılmış, en meşhur örneği

79 Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh ibn Aḥmad Ibn Qudāma (İbn Kudâme), *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*, yay. ve çev. George Makdisi, Luzac, Londra, 1962, s. 10 (Arapça, s. 14). Makdisi'nin "active learned men" çevirisini "the learned who practise their knowledge" (sahip oldukları ilmi uygulamaya döken) şeklinde değiştirdim. Bu pasaj, Meri tarafından da iktibas edilmiştir: *Cult of Saints*, s. 71-2. Sonraları Hanbelîlerin "aşırılıklarından arınmış" evliyalığa verdikleri onay için bkz. Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahman ve Evliyâi'ş-Şeytân*, yay. Ahmed Hamdi İmâm, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, 1401/1981.

80 Anılan sıraya göre, Taylor, *Ziyāra*, s. 5-6; Meri, *Cult of Saints*, s. 7 ve 144.

81 "Central Asia, Islam in", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (New York: Macmillan, 2005), 1: 141 (D. DeWeese); Devin DeWeese, "From Bukhārā to Madīna:

Ebû Ya'kûb Yûsuf b. ez-Zeyyât et-Tâdilî'ye (ö. 628/1230-1) ait *Kitâbü't-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf* (*Tasavvuf Büyüklerine Bakış*) olan hagiografik derlemeler, aynı dönemde bu türde kaleme alınmış diğer eserlerle birlikte popüler velilik olgusunun 5./11. yüzyıldan itibaren toplumsal önemini giderek arttırdığının kanıtlarıdır.[82]

7./13. ve 10./16. yüzyıllar arasında Mısır'da kaleme alınan, ama şüphesiz bu dönemden hemen önceki durumu da yansıtan ziyaret temalı el kitaplarına bakıldığında, "kolektif tahayyülde velileri tanımlayan temel özelliklerin"; güçlü irade kontrolü, yoksulluk, maddi gereksinimler duymama, cömertlik, dürüstlük, sıradan insanlara benzememe (*eccentricity*), tövbe etmiş olma, küfür ve riyakârlığa direnç gösterme, merhametlilik ve sıkı sıkıya din merkezli bir yaşam sürdürme olduğu görülür.[83] Bu özellikler, 7./13. ve 8./14. yüzyıllarda Fas'ta yazılan üç erken hagiografik derlemede halk velileri hakkında en sık dile getirilen dinî pratiklerle uyum gösterir. Söz konusu pratikler önem sırasına göre şöyledir: İbadet, züht, haram ve günahtan titizlikle sakınma (*vera'*), uzlet, fakirlik, tevazu, hayırseverlik ve oruç.[84]

Gerek Yakın Doğu gerekse Mağrib'de velilik makamına layık olma kriteri, kanıtlı kerametler göstermekti; bunun hemen peşinden Allah ile kul arasında aracılık yapabilme ve şefaat edebilme özelliği geliyordu.[85] Kerametler çeşitlilik gösteren bir dizi olağanüstü olayı kapsıyordu; fakat bunları iki geniş kategoriye ayırmak mümkündür: (1) akıl okuma, gaipten haber verme, görünmeyeni görme biçiminde gerçekleşen "epistemolojik kehanetler" ve (2) vahşi hayvanları dize getirme, yemek tedarik etme, hazine bulma, kısa sürede uzun mesafeler katetme, şifa verme, cinlere hükmetme ve su bulma gibi "güç merkezli mucizeler".[86] Keramet daha çok velinin aracılık ve şefaat edebilme

---

a twelfth-century pilgrim's progress", 2004'te yıllık MESA (Middle East Studies Association) kongresinde sunulan basılmamış tebliğ. Devin DeWeese'e bana bu tebliğin bir kopyasını verdiği için teşekkür ederim.

82 Bu çalışmaların pratik bir listesi için bkz. Fritz Meier, "Ṭāhir al-Ṣafadī's forgotten work on western saints of the sixth/twelfth century", *Essays of Islamic Piety and Mysticisim*, çev. John O'Kane, Brill, Leiden, 1999, s. 423-5. Toplam 316 kişinin biyografisini içeren bu üç çalışma şunlardır (başlıklar kısaltılmıştır): et-Tâdilî, *Kitâbü't-Tasavvuf*; Muhammed b. Kâsım et-Temîmî (ö. 604/1207-8), *Kitâbü'l-Müstefâd*, Abdülhak el-Bâdisî, (ö. 722/1322'den sonra), *el-Maksadü'ş-Şerîf*. Bu üç çalışma Cornell tarafından niceliksel analize tabi tutulmuştur: *Realm*, s. 93-120. et-Tâdilî'nin kitap başlığının tercümesi Cornell'e aittir.

83 Taylor, *Ziyāra*, s. 80-126 (alıntı: s. 87); listemiz, Taylor'un çalışmasının 3. Bölümü'ndeki alt başlıklardır.

84 Cornell, *Realm*, s. 110-1.

85 Cornell, *Realm*, s. 112.

86 Cornell, Realm, s. 116. Taylor ise üçlü bir tasnif yapar; ona göre kerametlerle ilgili bulgular, üç farklı kategoriye yerleştirilebilir: insanoğluyla doğal yaşam arasındaki ilişkiler; insanlar arasında-

güçlerinin tecellisi olarak algılandı; buna göre veli, kendisine müracaat edenlere mucizeler göstermek suretiyle koruyucu ve şefaatçi olurdu.

Evliya kültünü –ve Peygamber'in doğum günü (*mevlid* ya da *mevlûd*) kutlamaları gibi başka popüler dindarlık unsurlarının ortaya çıkışını– özellikle 3./9. yüzyıldan itibaren ihtida edenlerin sayısındaki artış ve hızlı şehirleşme gibi İslâm toplumlarındaki daha geniş sosyal hareketlerle kısmen de olsa ilişkilendirmek mümkündür; fakat evliya kültünün İslâm tarihinin ilk birkaç yüzyılı içinde doğuşu ve 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda sosyal görünürlüğünü hızla arttırmasının nedenleri büyük ölçüde belirsizliğini korumaktadır.[87]

Tarihsel saikler ne olursa olsun, muhtemelen "evliya kültünün ortaya çıkması temelde sosyal ve dinî nedenlere dayanıyordu ve uygulamada velilik mertebesiyle ilgili öğretilerle ... çok az ilişkiliydi".[88] Başka deyişle evliya kültü basitçe sûfîlerin evliyalık üzerine formüle ettikleri teorilerin sosyal hayattaki dışavurumu değildi. Bu kült, evliyalık hakkındaki sûfî düşünceyle iletişim halinde olmakla birlikte ondan bağımsız şekilde gelişme gösterdi. Nitekim geniş halk kitlelerinin hürmet edip kutsadığı bazı veliler, sûfî çevrelerde veli olarak gösterilen kişiler arasında yer almıyordu. Halk arasında veli addedilen kişilerin hepsi sûfî olmadığı gibi, sûfî cemaatte Allah dostu olarak kabul edilen kişiler de halk tarafından her zaman velilik mertebesinde görülmüyordu. Başta Yakın Doğu'daki ziyaret yerleri için yazılmış el kitapları olmak üzere ilgili kaynakların analizi, halk velilerinin şu kişilerden oluştuğuna işaret eder: (1) peygamberler, (2) ehl-i beyt ve Hz. Muhammed'in soyundan gelenler, sahâbe ve tâbiûn, ilk İslâm savaşları ve fetihlerinde şehit düşenler, Şii imamlar, ilk dört halife ve (3) sûfîler, ebdâl zümresi, İslâm hükümdarları, din alimleri, kelâmcılar ve kadılar.[89] Fas'ta halk velileri çoğunlukla Arap ya da Araplaşmış Berberi olup şehirli-eğitimli entelektüeller arasından çıkardı; buradan Fas'ta kişinin bir veli olarak sosyal taban elde etmesinde dinî tahsilin mistik ehliyetten çok daha önemli olduğu anlaşılıyor. Faslı velilerin sosyal kökenle-

---

ki etkileşimler; insanla metafiziksel âlem arasındaki ilişkiler: (*Ziyāra*, s. 129). Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Gramlich, *Wunder*, s. 139-47; Gramlich, *Derwischorden*, 2: 198-210.

87 Bulliet, *View from the Edge*, s. 37-79. Şüphesiz bu süreçte etkili olan çeşitli faktörler vardı. Örneğin Meri'nin deyimiyle, "ziyaret yerleri aynı zamanda sosyal ve ekonomik birer etkinlik merkeziydi" ve "veli kabirlerine yapılan ziyaretler, İslâm-öncesi ya da Hıristiyanlık'tan gelen tarımsal hayatla ilgili şölenlerle ya da mevsimsel kutlamalarla genellikle aynı zamana denk geliyordu": *Cult of Saints*, s. 122-3. Mevlit kutlamalarıyla ilgili ilk kayıt, 578-81/1183-5 yılları arasında Yakın Doğu'yu dolaşan Endülüslü İbn Cübeyr'e aittir: bkz. H. Fuchs [F. De Jong], "Mawlid or Mawlūd, 1. Typology of the Mawlid and its diffusion through the Islamic world", *EI* 6, s. 895a-897a.

88 Meri, *Cult of Saints*, s. 71.

89 Meri, *Cult of Saints*, s. 80-1; kıyaslayın, Taylor, *Ziyāra*, s. 87.

rine bakıldığında, kayda değer bir azınlığın "şehirli ve taşralı politik elitler olarak tanımlanan ... üst sınıflara ait" oldukları görülse de, velilik daha çok "orta-sınıf fenomeniydi"; bu sınıf, üç erken hagiografik derlemede adı geçen velilerin yaklaşık yarısını oluşturan "kent zanaatkârlarını, din alimlerini, esnafı ve toprak sahiplerini" kapsıyordu.[90] Genel olarak bakıldığında rahatlıkla şu yorum yapılabilir: 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda çok sayıda halk velisi, eğitimli ve bir ölçüde tasavvuf hakkında bilgi sahibi olan ya da aktif olarak tasavvufî bir yaşam sürdüren insanlar olmasına rağmen, bu dönemde sûfîler, halk velileri arasında çoğunluğu oluşturmuyorlardı.[91] Kısacası "Allah'a metafiziksel yakınlık anlamındaki velilik (*velâyet*) ile yeryüzünde sıradışı bir güç ve otoriteye sahip olma anlamındaki velilik (*vilâyet*)" bütünüyle birbiriyle denk düşmüyordu.[92] Bununla birlikte bu dönemde bile iki velilik türü arasında dikkat çekici bir örtüşme söz konusuydu ve sûfîler dinî konularda eğitimli ve uzman kişilerle bir araya geldiklerinde rahatlıkla velilerin büyük bölümünü oluşturmuş oluyorlardı.

Evliya kültünün teşekkül tarihindeki bu arka plana bakıldığında, 5./11. yüzyıldan itibaren şeyhü't-terbiyenin nüfuzunun ve sûfî şeyhin otoritesinin daha da artması yeni bir anlam kazanır. Nitekim kendilerine bağlı birer müritler topluluğunun başında bulunan mürşitlerin ortaya çıkışıyla, büyük hürmet gördüğü halk kitleleri için koruyucu ve şefaatçi olarak hareket eden halk velilerinin ortaya çıkışı muhtemelen eşzamanlıydı. Böylece pek çok mürşit, sadece tasavvuf yolunda ilerleyen müritleri üzerinde değil, aynı zamanda onun gerek tinsel gerekse dünyevî güçlerle aracılık ve şefaatçilik yapacağına inanan sayıca çok daha kalabalık halk kitleleri üzerinde otorite sahibi oldu. Sûfî velilik anlayışıyla popüler velilik anlayışı arasındaki bu kaynaşmayla birlikte tasavvuf tedricen, sadece şehirli orta ve üst-orta sınıfları cezbeden bir dindarlık biçimi olmaktan çıktı ve politik elitlerden şehir merkezlerindeki işçilere ve kırsal alandaki köylü ve göçebelere kadar modern öncesi İslâm toplumunun tüm sosyal dokusuna nüfuz etmeye başladı.

---

90 Ayrıntılı ve oldukça bilgilendirici bir niceliksel analiz için bkz. Cornell, *Realm*, s. 93-120 (alıntılar: s. 90).

91 Kıyaslayın, Meri, *Cult of Saints*, s. 117; Taylor, *Ziyāra*, s. 83-4.

92 Cornell, *Realm*, s. xxxv. *Velâyet* derken kastedilen şeyin daha çok "arkadaşlık, bağlılık ya da destek" olması, *vilâyet*in ise "otorite, güç ya da kontrol"ü çağrıştırması hakkında bkz. *a.g.e.*, s. xvii-xxi; Chodkiewicz, *Seal*, s. 22; Elmore, *Islamic Sainthood*, s. 113-14.

ALTINCI BÖLÜM

Erenlerin Zaferi

وما توفيقي إلا بالله

"Ve ma tevfikî illâ billâh"
(Yardım ancak Allah'tandır).
Celî Muhakkak, Sultan Mahmud'u Adlî (II. Mahmud), H. 1222.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

Tasavvufun teşekkül dönemi tarihi, pek çok bakımdan sûfîlerin peyderpey İslâm toplumunun merkezine nüfuz edip hem kentsel hem de kırsal muhitlerde ana akım İslam'ın bir parçası haline gelmelerinin tarihidir. İlk kez Irak bölgesinde ortaya çıkan sûfîler buradan İslâm dünyasının her tarafına dağılmış, gittikleri her yerde yerel mistiklerle kaynaşmış, karakteristik teori ve uygulamaları olan öz farkındalığa sahip ve kendinden emin bir dindarlık modeli geliştirmişlerdir. Bu süreçte Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi sosyal sorumlulukları ve ilmî yönü olan sûfîler, müthiş çeşitlilik gösteren sûfî öğreti ve âdetler yığını içinde toplumsal ve hukuki açıdan tehdit oluşturan unsurları kontrol altında tutarak ve bazen de reddederek tasavvufu "yumuşatma" yolunda başarılı girişimlerde bulunmuşlardır. Bu isimlerin teorik çalışmalarına, tatbikatla meşgul olan üstatların, yani sıkı ve istikrarlı bir denetimle etraflarını kuşatan mürit topluluklarına yol gösteren ve onları toplumsal ve hukuki olarak güvenilir sınırlar içinde tutan büyük sûfî mürşitlerin tedris ve organizasyon becerileri eşlik etmiştir. Bu çabalar bilhassa sûfîlerle ulema arasında sağlam ve kalıcı bir köprü kurmuş ve sûfî dindarlık anlayışını ilmî çevreler için sadece makbul değil, aynı zamanda çekici hale getirmiştir. Fakat tasavvufun kentli ve taşralı kitleler arasında yayılması, ancak sûfî *velâyet* düşüncesinin 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda popüler evliya kültü ile gitgide daha da kaynaşmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak gerçekleşebilmiştir.

SOSYAL YAYILMA VE POLİTİK ETKİ

Büyük ve nüfuzlu bazı mürşitlere halk velisi olarak da saygı duyulmaya başlaması, en açık haliyle, şeyhin sünnetinin yerel türbe cemaatlerinde idame ettirildiği örneklerde görülebilir. Bu sosyal gruplar, 6./12. yüzyılda bilhassa küçük kentlerde su yüzüne çıkmıştır. Horasan'ın Mîhene şehrindeki Ebû Sa'îd (357-440/967-1049) cemaati bunun örneklerinden biridir. Ebû Sa'îd türbesindeki cemaat hayatının bazı veçheleri, şeyhin soyundan gelen kişilerce telif edilen iki menâkıbnâmeye yansımış durumdadır. *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd*'e göre, "türbedeki tarikat âdetleri" şunları kapsamaktadır:

> Cemaatle birlikte beş vakit namaz, sabah ve akşamları yiyecek ikramı, her sabah [Ebû Sa'îd'in] kabri başında hatim indirme, akşamları yatana kadar ve tan vakti gün ışıyana kadar kabri aydınlatma, sabahları ve akşamları Kur'ân okuyacak kişileri ayarlama ve kabri başında torun ve müritlerinden en az yüz kişilik bir sûfî topluluk oluşturma.[1]

Aslında Ebû Sa'îd'i konu alan iki menâkıbnâme de Ebû Sa'îd türbesinde bir araya gelen insanların sürdürdüğü tarikat hayatının birer ürünüdür; bu nedenle verdikleri bilgiler doğal olarak, tarihsel bir kişilik olarak Ebû Sa'îd'in hayatından çok, onu bir halk velisi yapan cemaatteki imajı hakkındadır. Dolayısıyla bu menâkıbnâmeleri tahlil ederek Ebû Sa'îd'i popüler bir veli haline getiren sosyal muhayyileyi keşfetmek mümkündür. Bilhassa *Esrârü't-Tevhîd* bu amaç için uygundur. Burada Ebû Sa'îd'in cemaat nazarındaki hüviyeti farklı veçhelerle karşımıza çıkar. Buna göre Ebû Sa'îd, "(a) yaşadığı çağın diğer meşhur dinî şahsiyetlerinin rakibi, (b) bir veli [yani bir koruyucu ve şefaatçi] (c) *pîr* ya da *hânegâh*taki mürşit ve (d) döneminin büyük siyasî simalarını iktidara taşıyan Allah'ın temsilcisi"dir.[2]

Ebû Sa'îd *Esrârü't-Tevhîd*'de devamlı olarak yaşadığı çağdaki diğer dinî otoritelere kıyasla en seçkin şahsiyet olarak tasvir edilmiştir. O din alimlerinden kati surette daha nüfuzludur ve bir veli olarak eriştiği rütbe de diğer sûfîlerin rütbelerinden daha yüksektir. Bu kıyaslamada sadece iki dikkat çekici istisna söz konusudur. Bunlardan biri, Ebû Sa'îd ile aynı mevkiye yerleştirilen diğer bir mürşit Kürrekânî'dir. Diğeri ise dinî otoritesi tartışılmaz olan yaşça daha büyük Harakânî'dir ki *Esrârü't-Tevhîd*'e göre o, Ebû Sa'îd'in, çağdaşı olduğu "rakiplerinden" efdal olduğunu teyit etmiştir. Diğer dinî oto-

1 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, s. 341 / *Secrets*, s. 527-8; pasaj, John O'Kane'nin Giriş yazısında da (s. 46) geçer.

2 Muḥammad ibn Munavvar, *Secrets*, s. 18 (John O'Kane'nin Giriş yazısı).

ritelerle rekabet yaşandığı varsayımı, tüm anlatı boyunca ısrarla sürdürülür. Açıkça görülüyor ki bir velinin diğerleri üzerinde üstünlük sağlaması, yerel topluluklarda popüler veliliği yerleştirmenin doğal yoluydu. Bu rekabet, velilerin dinî otoritesine tabi manevi alana da (*spiritual domain*) taşındı. Böylece nasıl ki siyasî otoriteler belirli toprak parçalarını idare ediyorlarsa, velilerin de kendilerine ait ruhani mıntıkalar üzerinde otorite sahibi oldukları düşünüldü. "İdarî bölge" anlamına da gelen *vilâyet* terimi, bu mıntıkalar için çok uygun bir adlandırma olabilirdi. Buna göre velinin dinî otoritesi ne kadarsa, dinî hâkimiyet alanı da o kadardı. *Esrârü't-Tevhîd*'de Ebû Sa'îd, Mîhene'de ve başta Kuşeyrî ve Ebû Abdullah İbn Bâkûye olmak üzere şehrin diğer meşhur sûfîlerini gölgede bıraktığı Nişabur'da tabiatıyla rakipsiz bir otorite olarak tasvir edildi; ama örneğin Merv gibi başka yerlerde veliler kıskançlıkla kendi bölgelerini gözetim altında tuttukları için Ebû Sa'îd'in yetki alanının sınırları vardı. Yine de menâkıbnâmenin yazarı, Ebû Sa'îd'in tüm zamanların en büyük velisi olduğundan hiç şüphe duymuyordu.[3]

Ebû Sa'îd, velilerin efdali olarak türbe cemaatinin nazarında müritleri üzerinde en fazla huşu ve hayranlık uyandıran mürşit olmanın yanı sıra en ulu koruyucu ve şefaatçiydi. Ancak takipçileri ve müritleri açısından sahip olduğu gücün asıl ölçütü, belki de politik ve askerî elitler üzerindeki otoritesiydi. *Esrârü't-Tevhîd*'in yazarı, Selçuklu hükümdarları Tuğrul Bey (iktidar dönemi: 429-55/1038-63) ve Çağrı Bey (ö. 452/1060) gibi Ebû Sa'îd döneminin büyük siyasî isimlerinin sahip oldukları dünyevi gücü Ebû Sa'îd'e izafe etmiş, hatta uzun siyasî kariyerine Ebû Sa'îd'in 440/1049 yılındaki vefatından sonra başlayan meşhur vezir Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) başarısını, şeyhin ona verdiği desteğe bağlamıştır.[4] Onun ve dolayısıyla –muhtemelen– Ebû Sa'îd cemaatinin gözünde dinî otorite dünyevi otoriteyi alttan destekleyen güçtü; son tahlilde gerçek egemenlik sultanlara değil velilere aitti. Nitekim Mîhene'de Ebû Sa'îd'in manevi ve biyolojik soyu etrafında vücuda gelen türbe cemaati, kendi velilerinin kozmik evliya hiyerarşisinin zirvesinde olduğuna inanıyordu. Doğal olarak böylesine değerli bir dinî merkez, şeyhin ailesi vasıtasıyla sosyal önemi haiz bir güce dönüştü. Bu aile, türbe ziyaretlerine nezaret ederek ve nasıl ele geçirdikleri belli olmamakla birlikte türbe ve ona bağlı yapılara gelir getiren tarım arazilerini kontrol altında tutarak bölgede yarı-

3 Bkz. Muḥammad ibn Munavvar, *Secrets*, s. 18-36 (John O'Kane'nin Giriş'te konu hakkındaki değerlendirmesi). "Velinin dinî otoritesine tabi manevi bölge" düşüncesi hakkında bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 410-18.

4 *Esrâr*'da Ebû Sa'îd ile siyasetçiler arasındaki 'etkileşim modelleri' ayrıntılı olarak şurada ele alınmıştır: Safi, *Politics of Knowledge*, s. 137-44.

aristokratik bir kuvvet oluşturmuştu. Eğer gerçekten de Ebû Sa'îd'in torunlarıyla Selçuklu yöneticileri arasında bir ilişki varsa, bunun mahiyetini ortaya koymak güçtür; ancak Ebû Sa'îd'in beşinci kuşaktan torunları olup hakkında iki ayrı menâkıbnâme yazan müelliflerin Selçukluların türbeye hamilik yaptıkları iddiasında pekâlâ doğruluk payı olabilir.[5]

Horasan'daki bir başka türbe cemaati, Câm şehrinde, halk arasında "Jendepîl" (Dev Fil) adıyla maruf, uzunca bir hayat süren Ebû Nasr Ahmed b. Ebî'l-Hasan Namekî Câmî'nin (440-536/1049 veya 50-1141) etrafında bir araya gelen insanlar tarafından oluşturuldu ve Ebû Sa'îd'inkinden daha uzun ömürlü oldu.[6] Arap asıllı olduğunu iddia eden çiftçi bir ailede dünyaya gelen Ahmed-i Câm, gençliğini aşk, içki ve keklik besleme gibi dünyevi zevklere dalmış vaziyette geçirdi; fakat yirmili yaşlarının başında bir dönüşüm yaşadı ve rivayet o ki kırk yaşına kadar çoğunlukla dağlarda münzevi bir hayat sürdürdü. Sonrasında Câm şehrinin kuzeyindeki bir köye yerleşti. Burada bir mescit ve bir *hânegâh* inşa etti ve kendini vaaz vermeye, mürit yetiştirmeye, kitap yazmaya ve Horasan bölgesinde yolculuklar yapmaya vakfetti. Ona atfedilen on üç eserden sekizi bugüne ulaşmış olup, bunlar arasında bir mektup derlemesi ve bir şiir mecmuası bulunmaktadır (gerçi nesir örneklerinden biri kısmen muhafaza edilmiştir ve şiir mecmuasının ona atfedilmesi ciddi sorunlar içerir). Fasih bir Farsça ile kaleme alınan bu eserler, yazarın sahip olduğu güçlü manevi duruşun birer ispatıdır.

Ahmed-i Câm'ın Hücvîrî gibi Hanefî olduğu anlaşılıyor.[7] Farsça tercümeleriyle birlikte Kur'ân ayetleri ve hadislerle dolu olan eserleri, onun temel İslâmî ilimlere vâkıf olduğunu gösterse de, klasik eğitimden geçtiğine dair hiçbir kayıt bulunmuyor. Eserlerinde bir tasavvuf şeyhinden hırka giydiğine dair herhangi bir işaret mevcut değil. Şeyhin müritlerinden biri olup 6./12. yüzyılın sonlarına doğru Ahmed-i Câm ile ilgili ilk menâkıbnâmeyi (*Makâmât-ı Jendepîl*) yazan Gazneli Sedîdüddîn Muhammed b. Mûsâ'nın, Ahmed-i Câm'ın Mîheneli Ebû Sa'îd'in hırkasını oğlu Ebû Tâhir'den miras aldığı iddiası şüphesiz ki gerçek dışıdır.[8] Ahmed-i Câm'ın çalışmaları geniş bir okuyu-

---

5 Muḥammad ibn Munavvar, *Secrets*, s. 47-8 (John O'Kane'nin yorumları).

6 Ahmed-i Câm hakkında kısa bir tanıtma için bkz. H. Moayyad, "Aḥmad-e Jām", *EIr* 1, s. 648-9; daha ayrıntılı kaynaklar: Ali Fâzıl, *Şerh-i Ahvâl ve Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-i Ahmed-i Câm*, İntişârât-i Tûs, Tahran, 1374/1995; daha yeni bir kaynak olarak, Sedîdüddîn Muhammed b. Mûsâ Gaznevî, *The Colossal Elephant and His Spiritual Feats, Shaykh Ahmad-e Jām: The Life and Legend of a Popular Sufi Saint of Twelfth Century Iran*, çev. Heshmat Moayyad ve Franklin Lewis, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA, 2004, s. 1-67 (çevirmenlerin Giriş yazısı).

7 Fâzıl, *Şerh-i Ahvâl*, s. 99-112.

8 Gaznevî, *Colossal Elephant*, s. 268-9 (kıssa 166); ayrıca bkz. çevirmenlerin yorumları, s. 15-16.

cu kitlesini hedeflemiştir; bu nedenle Ahmed-i Câm teorik meselelerden uzak durmuş ve ana gündemi daha çok okuyucularını tövbe etmeye teşvik olmuştur. Son eserlerinden biri olan, oğullarından birinin tövbe etmesi münasebetiyle 522/1128 yılında yazmaya başladığı *Miftâhü'n-Necât*'ta (*Kurtuluş'un Anahtarı*) oğluna yedi bölüm halinde şu konular hakkında izahat verir: (1) Allah'ı bilme ve O'nun birliğini keşfetme (*ma'rifet*), (2) sünnet ve cemaatin (*cemâ'at*) anlamı, (3) tövbe, (4) iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama ve Allah'ın emirlerine uyma, (5) mübah fiiller, maişet (*kesb ve kâr*), züht ve takva, (6) yetinme (*kanâ'at*), teslimiyet, kısmete razı olma ve (7) sıddîklerin (*sıddîkân*), ebdâlın (*ebdâlân*) ve hakikat ehlinin (*erbâb-i hakîkat*) yolu. Ahmed-i Câm birinci bölümde Allah'ın aracısız rehberliğinin önemini vurgulamış ve böyle bir rehberlik olmadan tevhit, din ya da Allah bilgisini içten ve samimice teyit etmenin mümkün olmadığını öne sürmüştür. Dördüncü bölümde hararetle hakiki şeriat bilgisi edinmenin gerekliliğini izah etmiş, Fatiha suresini okuyamaz ya da namaz kılamazken mucize gösterdiklerini iddia eden "sözde velilere" karşı uyarıda bulunmuştur. Bu uyarıyı yaparken kullandığı üslup, evliya kültünün artan popülaritesi karşısında hüsrana uğradığının açık bir göstergesidir:

> Mucize gösterdiklerini iddia edenlerden birkaçını gördüm. Daha yakından baktığımda, [gördüm ki] bunlar el-Hamd [suresini] doğru dürüst okuyamıyor; abdest ve namaz, oruç, gusül ya da farz ve sünnet hakkında doğru bilgiler veremiyorlardı. Onlara [bunları] öğretmeyi teklif ettiğimde, ciddi bir ilgi göstermediler. Doğrusu kimin daha ahmak olduğuna karar veremedim: eşsiz mucizeler gösterdiğini öne süren kişi mi, onun bu iddiasını tasdik eden cahil mi, yoksa bu mucizelere tanık olduğunu iddia eden yalancı mı![9]

Ahmed-i Câm bir sonraki bölümde, dünyevi şeylerin özünde haram olmadıklarını ifade etmiştir. Ona göre bunların hepsi de mübahtır ve aslında eğer doğru bir amaç için kullanılırsa faydalı bile olabilirler; fakat bu dünyaya âşık olmak hiç şüphesiz ki sakıncalıdır. Ahmed-i Câm okuyucularına vakti geldiğinde bu dünyadan ayrılmaya hazır olmaları konusunda teşvikte bulunur. Eserin geri kalanında, sarih bir *velâyet* teorisi sunar, gerçek sûfîlerin aşırılığa kaçmamak kaydıyla semâ yapabileceklerini savunur ve sûfî yaşamla ilgili başka pratik bilgiler verir. *Miftâh* pek çok bakımdan yazarın *Ünsü't (*ya da *Enîsü't)-Tâ'ibîn ve Sırâtullâhi'l-Mübîn* (*Tövbekârların Allah ile Yakınlık-*

9 Ahmed-i Câm (Ebû Nasr Ahmed b. Ebi'l-Hasan), *Miftâhü'n-Necât*, yay. Ali Fâzıl, İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i İrân, Tahran, 1347/1968, s. 141.

ları [ya da *Tövbekârların Dostu*] *ve Allah'a Giden Apaçık Yol*) gibi mürşit ve mürit olmanın şartları, "Allah yolu"nun anlamı, "aşk ve âşık" terimleri, semâ ve velilik gibi konular hakkında daha ayrıntılı bilgiler verdiği evvelce kaleme aldığı çalışmalarının bir özeti mahiyetindedir.[10]

Ahmed-i Câm'ın vaazları oldukça etkili oldu. Şeyh, arkasında sayıları bugüne kadar sürekli olarak artan torunlarının baskın unsuru oluşturduğu bir cemaat bıraktı ve bu cemaatin yaşam alanı zamanla bölgede büyük bir yerleşim yerine (Türbet-i Câm) dönüştü. Şeyhi; rakip ve düşmanlarını her defasında bozguna uğratan, siyasî otoritelere tahakküm eden, şeriatı tatbik ettirmek ve zındıkların hakkından gelmek için bıkıp usanmadan çalışan, kendinden emin ve kerâmet sahibi bir veli olarak tasvir eden hagiografik literatürün, özellikle de *Makâmât-ı Jendepîl*'in bu cemaatten çıkması şaşırtıcı değildir.[11] *Esrârü't-Tevhîd*'deki Ebû Sa'îd örneğinde olduğu gibi, Ahmed-i Câm için çizilen toplumsal imajda da örnek teşkil eden popüler bir velinin tüm nitelikleri bulunur: o, en yüksek rütbeli Allah dostu, en iyi mürşit, hem dinî hem de dünyevi güçleri olan en etkili şefaatçidir. Menâkıbnâmede Ahmed-i Câm'ın efdaliyet iddiası da açık bir şekilde gündeme getirilmiştir. Buna göre, o, bölgedeki diğer büyük türbeler üzerinde, özellikle de Herat'taki Ensârî cemaati ve Çişt'teki Kutbeddîn Mevdûd Çiştî'nin (ö. 527/1133) başında bulunduğu Çişt cemaati üzerinde otorite sahibidir.[12] Ahmed-i Câm'ın güç ve nüfuzu siyasî alana kadar uzanır. Nasıl ki Ebû Sa'îd'in torunları onu Nizâmülmülk'ün dünyevî başarılarını kolaylaştıran kişi olarak göstermişlerse, *Makâmât-Jendepîl*'in yazarı da Ahmed-i Câm'ı dönemin Selçuklu hükümdarı Sencer'in (hü. 511-52/1118-57) mürşit ve koruyucusu olarak tasvir etmiştir.[13]

Ahmed-i Câm'ın toplumsal imajı ile kendi yazılarında açıkça görülebilen gerçek şahsiyeti arasında zaman zaman tam bir zıtlık halini alan mesafe, Ahmed-i Câm'ın ölümünden hemen sonraki tarihlerde iki *velâyet* alanı, yani şefaat ve koruma sunan halk veliliği ile Allah ile dostluk anlamındaki velilik arasındaki örtüşmenin hâlâ tam olarak sağlanamadığını gösterir. Buna karşın Horasan ve Orta Asya'daki yerel tarikatlarda popüler evliyalık mefhumunun bilhassa Farsça kaleme alınan menâkıbnâmeler biçiminde tezahür eden sosyal

10 Ahmed-i Câm (Ebû Nasr Ahmed b. Ebi'l-Hasan), *Ünsü't-Tâ'ibîn*, yay. Ali Fâzıl, İntişârât-i Tûs, Tahran, 1368/1989, kırk beş bölüm içinde.

11 Özet bir açıklama için bkz. Gaznevî, *Colossal Elephant*, s. 21-8 (çevirmenlerin Giriş yazısı).

12 Gaznevî, *Colossal Elephant*, s. 147-8 (kıssa 24) ve s. 154-60 (kıssa 27); ayrıca bkz. s. 15-17 (çevirmenlerin Giriş yazısı). Ahmed-i Câm-Kutbeddîn karşılaşmasının daha sonraki versiyonları için bkz. Lawrence Potter, "Sufis and sultans in post-Mongol Iran", *Iranian Studies* 27, 1994, s. 87, dn. 56.

13 İlgili anekdotların özeti için bkz. Gaznevî, *Colossal Elephant*, s. 18-21 (çevirmenlerin Giriş yazısı).

inşası, 6./12. yüzyılın ikinci yarısında gayet yolunda gidiyordu.[14] Kendi velileriyle ilgili sözlü hagiografik rivayetleri muhafaza edip geliştiren Herat, Mîhene ve Türbet-i Câm'daki cemaatler, mübarek addettikleri bu kahramanlar hakkında yazılı eserler ürettiler (Ebû Sa'îd hakkında *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd* ve Ahmed-i Câm hakkında muhtemelen *Esrârü't-Tevhîd*'i örnek alarak yazılmış olan *Makâmât-i Jendepîl*) ya da Ensârî örneğinde olduğu gibi velilerinin sünnetini yazıya geçirdiler. Harakânî'nin müritlerinin de benzer bir teşebbüste bulunmuş olmaları olasıdır. Bunlar öyle görünüyor ki şeyhlerinin sünnetini aşağı yukarı aynı zamanda iki farklı yazılı derlemeye dönüştürmüşlerdir. Bugün elimizde olan bu derlemelerden biri *Nûrü'l-'Ulûm* (*İlimlerin Nuru*), diğeri ise *Zikr-i Kutbü's-Sâlikîn Ebû'l-Hasan Harakânî* (*Sâliklerin Kutbu Ebû'l-Hasan Harakânî'yi Anma*) adını taşır.[15] Bu hagiografik literatürün ortaya çıkışını, Farsça konuşan insanlar arasında halk veliliği inancının yayılmasının açık bir işareti olarak görmek gerekir.[16]

Ensârî, Ebû Sa'îd ve Ahmed-i Câm cemaatleri gibi yerel türbe cemaatleri istisna olmak üzere, sûfî düşünce ve pratiklerin "halk velileri" etrafında teşekkül eden yeni sosyal kimliklerdeki varlığı, 5./11. ve hatta 6./12. yüzyılda zayıf sayılabilir. Örnek vermek gerekirse, İslâm dünyasının en batı ucu Fas'ta söz konusu dönem, kırsal alandaki camilerin ve genellikle *ribât* ya da *râbıta* adıyla bilinen talim merkezlerinin çevresinde toplanan göçebe Berberi kabilelerinde yeni İslâmî kimliklerin oluşumuna tanıklık etmiştir.[17] Öyle görünüyor ki, Sanhâce Berberilerine ait Tîtunfıtr Ribâtı ve Mesmûde Berberilerine ait Şâkir Ribâtı gibi bazı örneklerde bu merkezleri kuran dinî zatlar ile onların torun ve takipçileri, önce sadece halk velileri olarak takdis edildiler. Bunlardan bazıları ancak sonradan aşamalı bir şekilde belirgin bir sûfî hüviyete büründüler ki sûfî düşünce ve uygulamalar aşağı yukarı 5./11. yüzyılın sonla-

---

14 Daha önce ifade edildiği gibi, 4./10. yüzyılda tek bir sûfîyi konu alan hagiografik derlemeler, yani İbn Hafîf ve Kâzerûnî'nin biyografileri Arapça kaleme alınmıştı; fakat bunlar sadece sonradan yapılmış Farsça tercümeleriyle bugüne ulaştı. Ebû'l-Fazl Sehlegî'nin (ö. 474/1084) *Kitâbü'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr* (*Bâyezîd'in Sözlerinden [Çıkan] Işık Kitabı*) adlı 5./11. yüzyıla ait eserinden de bu bağlamda söz edilebilir.

15 Bkz. H. Landolt, "Abu'l-Ḥasan Ḵaraqānī", *EIr* 1, s. 306, kaynakça bölümü. Landolt'a göre *Zikr-i Kutbü's-Sâlikîn* 566/1170-71 yılından sonra yazılmıştır; *Nûrü'l-'Ulûm* ise yazım tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte bugüne ulaşan özet versiyonunun hazırlandığı ya da kopya edildiği 698/1299 yılından öncesine aittir. Çiştî cemaatinin bu aşamada ürettiği herhangi bir yazılı eser mevcut değil.

16 Fasça hagiografik literatür hakkında genel bir izahat için bkz. J. Paul, "Hagiographical literature", *EIr* 11, s. 536-9; Jürgen Paul, "Au début du genre hagiographique dans le Khurassan", *Saints orientaux*, ed. Denise Aigle, De Boccard, Paris, 1995, s. 15-38.

17 Fas'daki durum üzerine devam eden açıklamalar şu kaynağa dayanıyor: Cornell, *Realm*, s. 32-62.

rından itibaren Kuzeybatı Afrika'da daha geniş çapta yayılmaya başlamıştı. 470/1083'ten sonra Tîtunfıtr Ribâtı'nın başına geçen Berberî aşireti Benû Emgâr'ın şefi Ebû Abdullah Emgâr, "inziva aşkı ve çileciliği ile meşhurdu" ve

> müritlerine on *suhbe* kuralına (*şurûtu's-suhbe*) uymalarını buyurdu: (1) münakaşadan uzak durma, (2) adalet peşinde olma, (3) cömertlik, (4) Allah'ın verdikleriyle yetinme, (5) sabır, (6) ilahi sırları muhafaza etme (*hıfzu'l-guyûb*), (7) başkalarının günahlarını örtme, (8) bir tartışmada son sözü karşı tarafa bırakma, (9) nasip neyse onunla yetinme, (10) mal-mülk edinme gayreti içinde olmama.[18]

Bu kurallarda bilhassa mistik düşünce ya da sûfîlikle ilgili hiçbir unsur yoktur. Sadece bu kuralları delil göstererek Ebû Abdullah'ı bir sûfî olarak nitelendirmek aceleci bir yaklaşım olacaktır. Benzer şekilde, Şâkir Ribâtı'ndan Ebû Abdullah er-Rekrâkî'nin (aktif olduğu dönem, tah. 480/1087-8) "gerçek bir sûfîden ziyade kerâmet sahibi biri" olduğu anlaşılıyor ve görünüşe bakılırsa, bu kuruluşla bağlantılı ilk gerçek sûfî, yıllarca doğuda yaşayan ve Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'ü üzerine çalıştığı bilinen vejetaryen din alimi Ebû İbrahim İsmâil u-Gmâten'di (ö. 595/1198-9).[19] Açıkçası bu kişiler hakkında çok az şey bilinmektedir; ancak diğer pek çok Müslüman cemaatte de olduğu gibi, bu örneklerde evliya kültünün sûfî velâyet düşüncesinin önünde olduğunu söylemek mümkündür. Yine de şundan çok az şüphe duyulabilir: Sûfî velâyet düşüncesi bu gibi kırsal kabilevi muhitlerde halk arasında yaygın evliya kültüyle iç içe geçer geçmez, sûfîler tıpkı halk velileri gibi yeni İslâmî kimliklerin biçimlenmesinde etnik çizgilerin yanında gitgide daha da göze çarpan sosyal roller oynamaya başlamışlardır.

Sûfî velâyet düşüncesi, evliya kültüyle kaynaşmasının bir sonucu olarak [çoğunlukla küçük şehirlerde bulunan] irsiyet üzerine kurulu türbe cemaatlerinden başka büyük şehir merkezlerinde de yeni sosyal alanlar buldu. Daha önce ifade edildiği gibi, İslâm'daki mistik hareketler –Irak'ta sûfîler, Nişabur'da Melâmetiyye, Mâverâünnehir'de hakîmler– ilk önce şehirli, büyük ölçüde okuryazar, orta ve üst-orta sınıflar arasından çıkmıştı. Bu hareketlerin Sûfiyye adı altında bileşik bir akım oluşturacak şekilde birbirleriyle kaynaşmaya başladığı 4./10. yüzyılda bu kentsel taban varlığını korumakla kalmadı, aynı zamanda genişledi. Üstelik tasavvuf, kırsal topluluklarda büyük iler-

---

18 Cornell, *Realm*, s. 45; Cornell'in *hıfzu'l-guyûb* tercümesinde (bâtınî öğretileri konuya yabancı sıradan insanlardan saklama) düzeltme yaptım.

19 Cornell, *Realm*, s. 53.

leme kaydettiği 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda şehirlerde yaşayan tüm sınıflara da ulaşmış durumdaydı. Çok daha sonraları, 7./13. yüzyıldan sonra sûfîlerin şehirli veliler olarak artan popülaritesi, belirli kentsel bölgeler, meslek örgütleri, etnisite ve dil üzerine kurulu gruplarla belli başlı veliler arasında yakın ilişkilerin kurulması biçiminde kendini gösterecekti. Ne var ki incelemekte olduğumuz dönemde sûfî velilerin sosyal üstünlüğü, özellikle tüm şehirlerin gayriresmî "koruyucu-velisi" (*patron-saint*) olmaları durumunda görünürlük kazanıyordu.

Mütedeyyin dinî şahsiyetlerin şehirleri tehlikelerden koruyabilecekleri inancı, muhtemelen ilk önce sûfî olmayan halk velileri arasında zuhur etti. Bugün Sîdî Mahrez olarak bilinen Tunuslu Muhriz b. Halef (ö. 413/1022) tipik bir örnektir.[20] İlminden çok dindarlığı ile meşhur bir fakih ve öğretmen olan Muhriz b. Halef, erken bir safhada bir veli olarak ün kazandı: Torunu Ebû Tâhir Muhammed b. el-Hüseyin el-Fârisî (ö. 450/1058 civarı) tarafından yazılan menâkıbnâmesine göre, şehir halkı Muhriz b. Halef'in elini tutarak, kıyafetlerine dokunarak ve sarıklarını ya da hac elbiselerini ona doğru atıp sonrasında bunları kendi gözlerine ve yüzlerine sürerek ondan bereket görmeye çalışıyorlardı.[21] Bir yüzyıl sonra Muhriz'in kabrinden alınan toprağı hırçın dalgaları yatıştırmak için denize atmak, gemiciler için bir âdet haline gelmişti.[22]

Ancak sûfî veliler de gitgide şehirli insanlardan aynı tür saygıyı görür hale geldiler. Pek çok kutsal mekâna sahip antik bir kent olan Şam'da ün kazanan sûfî velilere verilebilecek bir örnek, Arslân (Türkçe bir kelime olup genellikle "Raslân" olarak Arapçalaştırılmıştır) b. Ya'kûb ed-Dımaşkî'dir (ö. 540/1145-6). Arslân Kuzeydoğu Suriye'deki Kal'atü Ca'ber'de (Caber Kalesi) doğmuş, sonradan Şam'a taşınarak Bâb Tûmâ'da doğramacı olarak yirmi yıl çalışmıştır.[23] Kendisini sûfî yaşam tarzına davet eden bazı işaretler aldıktan

---

20 Ch. Pellat, "Muḥrīz ibn Khalaf", *EI* 7, s. 473b-474b.

21 Giovanna Calasso, "Les ramparts et la loi, les talismans et les saints: la protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales", *Bulletin d'Études Orientales* 44, 1992, s. 99.

22 6./12. yüzyılın ortalarında gezen Endülüslü seyyah Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin *Tuhfetü'l-Elbâb*'ından [yay. G. Ferrand, *Journal Asiatique* 207, 1925, s. 1-148, 195-303; alıntı s. 138] iktibas eden, Ch. Pellat, "Muḥrīz ibn Khalaf", *EI* 7, s. 474a.

23 Arslân b. Ya'kûb hakkında bkz. Éric Geoffroy, *Djihad et contemplation: Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Dervy, Paris, 1997. Geoffroy çoğunlukla, Muhammed b. Ali b. Tûlûn'un (ö. 953-1546) Arslân b. Ya'kûb'un hayatını anlattığı *Gâyetü'l-Beyân fî Tercemeti eş-Şeyh Arslân ed-Dımaşkî* (Şam, 1984) başlıklı eserini ve İzzet Husriyye'ye ait modern çalışmaları kaynak almıştır. Ayrıca bkz. G. W. J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, s. 6-25 (Bölüm 1) (Bu referansı John Renard'a borçluyum). Geoffroy Arslân'ın ölümünü, öyle görünüyor ki onu Selçuklu atabeyi Nûreddîn Mahmûd b. Zengî ile

sonra, silsilesi Harrâz üzerinden Cüneyd'in amcası Serî Sakatî'ye (ö. 253/867) kadar geri gittiği söylenen Şeyh Ebû 'Âmir el-Mü'eddib'in müridi olmuştur. İlk İslâm ordusu komutanlarından Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) adını taşıyan camiye yerleştikten sonra kısa süre içinde kendi müritlerini edinmiştir ve belki, biraz da bölgede Haçlı varlığının devam ettiği bir dönemde *cihâd*ın simgesi olan bu camiyle olan bağlantısından dolayı halk arasında onun Şam'ı dış tehlikelerden koruyan dinî bir güce sahip olduğu inancı hasıl olmuş, bu inanç varlığını güçlü şekilde devam ettirmiştir. Arslân'ın bir sûfî üstadı olduğuna hiç şüphe yoktur. O, arkasında sadece tevhidin anlamını konu alan kısa bir risale bırakmıştır, fakat Allah'ın birliğini idrak edebilmek için benliğin yok edilmesi gerektiği şeklindeki klasik tasavvufî temanın işlendiği bu anlaşılması zor metin, sonradan birçok yorumcuyu cezbetmiştir.[24]

Arslân, sûfî velilerin tüm şehirli sınıflar arasında artan popülaritesine örnek oluştursa bile, Hanbelî veli Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed (ö. 607/1210) örneği, 6./12. yüzyılın sonlarında bile halk veliliğinin hiçbir surette sûfîlerin tekeline girmemiş olduğunun kanıtıdır. Kâsiyûn Dağı'ndaki Sâlihiyye mahallesine yerleşmiş Makdisî ailesinin bir ferdi olan Ebû Ömer, şifa dağıtan mucizeleri ve şefaat gücü dolayısıyla saygı ve hayranlık toplayan bir vaiz-alimdi.[25] Menâkıbnâmesinde, (standart zühtçülük teması bir kenara konacak olursa) sûfî düşünce ve pratiklerle ilgili hiçbir işaret yoktur ve hayat öyküsü, tasavvuf altyapısı olmayan dindar şahsiyetlerin bu dönemde halk veliliği için uygun adaylar olmaya devam ettiğini gösterir. Ancak sûfî velilerin sayısı şüphesiz ki artmaktaydı. Bunlar 7./13. yüzyılda Şam'da üstünlüğü ele geçireceklerdi.[26]

Ortaçağ şehir kültürünün önemli bir sosyal figürü olan "akıllı delinin" (Arapçada toplu olarak bunlardan *'ukalâ'ü'l-mecânîn* olarak söz edilmiştir) 5./11. yüzyıldan itibaren "Allah'ın kendine çekip büyülediği kişi" (*meczûb*) addedilip sûfî düşüncesine yerleştirilmesi, belki de evliya kültü ile sûfî velâyet anlayışı arasında giderek büyüyen örtüşmenin bir başka neticesiydi. Bu akıllı deliler, tüm sosyal gelenekleri ihlal ederek düzene aykırı bir yaşam sürdürüyorlardı. Fakat özellikle bu dünyayı tümden boşlamaları ve başta zengin ve

---

ilişkilendirmek için 555/1160-560/1165 yılları arasına tarihlendirmiştir; ama ben bu konuda şu çalışmaları kaynak alıyorum: Louis Pouzet, *Damas au VIIe/XIIIe siècle: vie structures religieuses d'une métropole islamique*, Dar el-Machreg, Beyrut, 1988, s. 209; Drewes, *Directions*, s. 6-8.

24 Arapça risale metni için bkz. Geoffroy, *Djihad et contemplation*, s. 59-61. Geoffroy, risalenin üç şerhinin yanı sıra Fransızca tercümesini de vermiştir: 65-123. Bu çalışma etrafındaki şerh geleneği için bkz. Drewes, *Directions*, Bölüm 3-6.

25 Meri, *Cult of Saint*, s. 85-90.

26 Pouzet, *Damas*, s. 207-43.

güçlüler olmak üzere hemşerilerine öteki dünyanın ihmal edilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmaya hazır ve istekli olmaları nedeniyle onlara müsamaha gösterildi ve hatta hayranlık duyuldu.[27] Tasavvuf şehir toplumuna nüfuz ettikçe akıllı deli, Allah ile karşı karşıya geldiği için kendini kaybetmiş ve tamamen afallamış mistik anlamına gelir oldu. Allah ile ünsiyet kurmanın yıkıcı etkisi, Harrâz (özellikle, *Kitâbü's-Safâ'* isimli eserinde 1. Bölüm'de özetini verdiğimiz, "Allah'a yakınlaştırılan kişiler" hakkında söylediklerini hatırlayalım) ve Nûrî (1. Bölüm'de iktibas ettiğimiz, "seçilmiş olanlar [ki] Allah onları kendine çeker ve benliklerini onlardan söküp atar" sözlerini hatırlayalım) gibi ilk sûfîler tarafından tasvir edilmiş ve Nûrî ve Şiblî'nin hayatları, bu ünsiyetin sebep olduğu şaşkınlık haline kısmen de olsa örnek oluşturmuştu. Tasavvuf, Şiblî'den hemen hemen iki ya da üç kuşak sonra, yani 4./10. yüzyılın ikinci yarısında Horasan'da kökleşirken, bazı akıllı deliler "mübarek mecnûnlar" (*holy fools*) sıfatıyla sûfî kisvesine büründüler. En dikkat çeken örnekler, Muhammed Ma'şûk-i Tûsî ve Lokmân-ı Serahsî idi. Yaygın biçimde bu kişilerin akıl da dâhil olmak üzere tüm müeyyidelerden muaf tutuldukları düşünüldü ve deli addedildikleri için hukuka riayet etmeleri beklenmedi. Rivayet o ki Ebû Sa'îd, Muhammed Ma'şûk'a saygı duyuyordu ve Lokmân hakkında şöyle bir tespitte bulunmuştu: "Hiç kimse Lokmân'dan daha ilişiksiz ve bağımsız ve daha saf değildir. Onun hiçbir şeyle bağı yoktur, ne bu dünya veya öteki dünyayla ne de nefisle [bağı vardır]." Lokmân'ın da şöyle dediği söylenir: "Otuz yıl önce Gerçek Sultan kalbimi fethetti ve o zamandan beri başka hiç kimse onun üzerinde hâkimiyet kurmaya ve oraya yerleşmeye cesaret edemedi."[28] Kutsiyet atfedilen deliler Horasan'a özgü değildi. Daha çok *müvelleh* (Allah'a çılgınca meftun olmuş kişi) adıyla tanındıkları Suriye'de, Kadîbü'l-Bân el-Mavsılî (471-573/1078-1177) bu tipin ilk temsilcilerinden biridir. Fakat rivayete göre, "kıyafetleri ve bacaklarındaki idrara aldırış etmeyen ve her daim çamur içinde olan" bu kişi, tasavvufla açık bir biçimde bağlantılıymış gibi görünmüyor.[29] Allah'a meftun olan kişilerin tasavvuf alanına dâhil olması, zamanla Allah'ın kulunu kendine çekmesi (*cez-*

---

27 Michael W. Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 349-65; U. Marzolph, "'Uqala' al-majānīn", *EI* Supplement, s. 816b-817a.

28 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, s. 199 ve 264 / *Secrets*, s. 306 ve 400. Muhammed Ma'şûk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pûrcevâdî, *'Aynü'l-Kuzât*, s. 55-94. Lokmân hakkında *Esrâr* dışında bkz. Hücvîrî, *Keşf*, s. 234 / *Revelation*, s. 189.

29 7./13. yüzyıl ve sonrasında Suriye'deki *müvelleh*ler hakkında bkz. Meri, *Cult of Saints*, s. 91-100 (Kadîbü'l-Bân hakkında söylenenler ve alıntı s. 97-8'dedir); Pouzet, *Damas*, s. 222-6; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 130-3.

be) ile tasavvuf yolculuğu (*sülûk*) arasında mukayese yapan teorik tartışmalara yol açtı. Ortak konsensüsle, mecnun ama mübarek insanların mürşitlik için uygun adaylar olmadıklarına karar verildi; fakat bunlar çok büyük saygı ve ihtiram gördüler.[30]

Şehrin kamusal alanında sûfîlerin giderek artan görünürlüğünü yansıtan başka bir olgu da, vaaz veren sûfî şeyhlerin öne çıkmasıydı. Cüneyd gibi ilk meşhur sûfî otoritelerden bazıları kamusal alanda vaaz vermekten sakınmışlardı. Fakat bu, 5./11. yüzyıl zarfında aşamalı bir şekilde pek çok sûfî için makbul bir faaliyet haline geldi. Bu noktadan itibaren tasavvuf ile halka hitaben vaaz ve hikâye anlatıcılığı arasında giderek güçlenen bir kaynaşmadan söz etmek mümkündür.[31] Nitekim Ahmed Gazâlî ve daha da çarpıcı bir örnek olarak Hanbelî Abdülkâdir el-Cîlânî (ö. 561/1166) gibi hatip-sûfîler, şüphesiz ki ünlerini bir ölçüde geniş kitlelere ulaşan hutbelerine borçluydular.[32] Açıkça görülüyor ki hepsi olmasa bile bazı sûfîler, kendi cemaatleri adına halk entelektüelleri rolünü üstlenmeye hazırdılar.

Sûfî dindarlık anlayışının sosyal tabanındaki genişleme, ilk kez büyük bir sûfî şahsiyet olan Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168) tarafından *Kitâbü Âdâbi'l-Mürîdîn* (*Müritler için Âdab Kitabı*) adlı eserde açık bir şekilde itiraf edildi ve bir ölçüde onaylandı.[33] Ahmed Gazâlî'nin önde gelen bir müridi olup Bağdat'ta hadis ve Şâfiî fıkhı dersleri veren Ebû'n-Necîb, bu çalışmasında büyük ölçüde aynı türden daha evvel yazılmış tasavvuf kitapçıklarını (özellikle de İbn Hafîf'in *Kitâbü'l-İktisâd*'ını) kaynak almış olsa da, "ruhsatlar" (ç. *ruhas*) konusuna ayırdığı son bölümde onlardan biraz uzaklaşmıştır.[34] Ruhsattan anlaşılan şey, belirli koşullar altında temel şerî hükümlerin (*'azîmet*) gevşetilmesi ya da askıya alınmasıydı. Mekkî, Serrâc ve Kuşeyrî gibi daha önceki sûfîler genellikle ruhsat kullanımını sûfîler için haram saymışlardı.[35]

---

30 Bu konuda kaynak referansları ile birlikte bir değerlendirme için bkz. Gramlich, *Derwischorden*, 2: 189-94.

31 Kıyaslayın, Jonathan P. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, University of Washington Press, Seattle, 2001, s. 20.

32 Cîlânî hakkında bkz. B. Lawrence, "Abd al-Qādir al-Jīlānī", *EIr* 1, s. 132-3; Knysh, *Short History*, s. 179-83; daha esaslı bir çalışma olarak, André Demeerseman, *Nouveau regard sur la voie spirituelle d''Abd al-Qādir al-Jīlānī et sa tradition*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.

33 Abdülkâhir b. Abdullah es-Sühreverdî, *Kitâbü Âdâbi'l-Mürîdîn*, yay. Menahem Milson, Hebrew University, Institute of Asian and African Studies/Magnes Press, Kudüs, 1977; özet çeviri: *A Sufi Rule for Novices: Kitāb ādāb al-Murīdīn of Abū al-Najīb al-Suhrawardī*, çev. Menahem Milson, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975.

34 Ebû'n-Necîb'in İbn Hafîf'i kaynak alması hakkında bkz. Sobieroj, "Comparison".

35 R. Peters, "Rukhṣa, 1. In Law", *EI* 8, s. 595b-596a; J. G. J. ter Haar, "Rukhṣa, 2. In Sufism", *EI* 8, s. 596a-b.

Ebû'n-Necîb bu mühim konuda selefleri ile hemfikirdi, fakat tasavvufun sosyal teamüle gitgide daha da yöneldiğini gösteren bir yaklaşımla bazı ruhsatlara tevessül etmenin, "samimi taklitçiler" (*el-müteşebbihûnü's-sâdikûn*) olarak tanımladığı bir grup için tamamen mübah olduğunu ileri sürdü. Ebû'n-Necîb, temel özellikleri içtenlikle sûfî gibi olmayı arzu etmek olan bu taklitçileri sûfî adaylarından ya da daha yolun başında olan sâliklerden (*mürîd*) dikkatlice tefrik ediyordu. Ona göre müritler, bütün hakiki sûfîler gibi tüm ruhsatlardan uzak durmalıydılar; oysa taklitçiler, bir mülk edinme veya düzenli bir gelire bel bağlama, bir iş sahibi olma, yolculuk esnasında yiyecek taşıma, semâ yapma, "ısmarlama" yamalı kıyafetler giyinme, yöneticileri ve yaşlı kadınları ziyaret etme ve genç erkeklerle arkadaşlık kurma gibi ruhsatlara başvurabilirlerdi.[36] Şüphesiz, Ebû'n-Necîb'in "samimi taklitçilere" gösterdiği özel ilgi, doğrudan doğruya, bu insanların giderek artan öneminin onun hayatta olduğu dönemde geldiği noktayı gösteriyordu: Her ne kadar tam anlamıyla bir sûfî gibi yaşamak kendilerini sosyal teamülü terk etmeye zorlayacağından altından kalkabilecekleri ya da göz önünde bulunduracakları bir seçenek olmasa da, her kesimden pek çok şehirli samimi olarak sûfî dindarlık anlayışına göre yaşamak istiyordu. Meseleye pragmatik yaklaşan Ebû'n-Necîb, bu taklitçiler kategorisine, onları küçültücü *mustasvif* (sahte sûfî) terimiyle reddeden Hücvîrî'den farklı olarak pozitif bir yorum getirmiş, böylece tasavvufun bu yeni "üyelerini" hakiki sûfîler mertebesine koymasa bile sahiplenmişti.[37] Tasavvufa intisap etmiş gerçek müritlere verilen "niyet hırkası"ndan (*hırka-i irâde*) farklı olarak, tasavvufa ilgi duyan, ama resmen intisap etmemiş kişilere "hayır ve bereket hırkası" (*hırka-i teberrük*) verilmesi gibi yeni sûfî âdetlerin ortaya çıkmasının nedeni, büyük ihtimalle Ebû'n-Necîb gibi sûfîlerin uzlaşmacı tutumlarıydı.[38] Buna ek olarak, tasavvufun sosyal tabanındaki bu genişlemenin tasavvuf camiasının merkezinde daha sıkışık bir makamlar şemasına ve daha

---

36 Abdülkâhir b. Abdullah es-Sühreverdî, *Âdâb*, s. 80-99 / *Sufi Rule*, s. 72-82. *Âdâb*'ın bu bölümü ayrıntılı olarak şurada ele alınmıştır: Ian R. Netton, "The breath of felicity: *adab*, *aḥwāl*, *maqāmāt* and Abū Najīb al-Suhrawardī", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 464-7.

37 Netton, "The breath of felicity", s. 480-1. Sobieroj, Ebû'n-Necîb'in taklitçilere yönelik uzlaşmacı tutumunu, sûfî âdâb kurallarına bir "istikrarsızlık unsurunun" sokulması, hatta Ebû'n-Necîb'den önce sûfî tinselliğinin erişmiş olduğu "üstün konumdan bir düşüş" olarak yorumlar: "al-Suhrawardī, Abū Najīb 'Abd al-Ḳāhir ibn 'Abd Allāh", *EI* 9, s. 778b ve "Comparison"; fakat bu yorumu kabul etmek için hiçbir ikna edeci sebep bulunmamaktadır.

38 Hırka türleri ve aralarındaki farklılıkların anlatıldığı en bilinen pasaj, Ebû'n-Necîb'in yeğeninin meşhur çalışmasında geçer: Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-Ma'ârif*, 1, yay. Edîb el-Kemdânî ve Muhammed Mahmûd el-Mustafa, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 2001, s. 162; pasajın İngilizce çevirisi için bkz. Trimingham, *Sufi Orders*, s. 185.

geniş dereceli bir hiyerarşik organizasyona yol açmış olabileceği düşünülebilir. Nitekim Ebû'n-Necîb, yeni başlayan/sûfî olmaya niyet eden (*mürîd*), müntesip/ehil (*mütevassıt*) ve kemâle ermiş/amacına ulaşmış (*müntehin*) şeklinde üçlü bir tasnif yapmıştır. Daha yaygın bir tasnifle üstat (*şeyh*), yetenekli mürit (*halîfe*) ve aday (*mürîd*) arasındaki ayrımın ve müstesna şeyhlerin kutub (*kutb*) mertebesine yükselişinin bu dönemde olgunlaşmış olması olasıdır.[39]

Büyük ve küçük şehir merkezlerinde fıkıh ve kelâmcılar da dâhil olmak üzere tüm sosyal sınıflar arasında gitgide daha fazla rağbet gören sûfîler, çok geçmeden siyasî otoritelerin de ilgisini çekti. Bu ilginin açık bir göstergesi, saray çevresinde üretilen tarihsel yazında belirli hükümdarların egemenliklerinin veliler tarafından kutsandığını anlatan meşrulaştırıcı anekdotların ortaya çıkmasıydı. Bu tür anekdotların ilk örneklerinden biri, Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey ile "'Uryân" (çıplak) lakaplı gizemli bir derviş olan şair Bâbâ Tâhir'in bir araya gelişlerini konu alır. Hikâye, 6./12. yüzyılın son zamanlarında Muhammed b. Ali Râvendî tarafından şöyle kayda geçirilmiştir:

> Tuğrul Bey Hemedân'a geldiğinde, orada üç veli vardı: Bâbâ Tâhir, Bâbâ Ca'fer ve Şeyh Hamşâ. Bunlar Hemedân kapısına yakın Hızır Dağı'nın üstünde duruyorlardı. Sultan onları gördü. Ordusunu durdurdu ve vezir Ebû Nasr el-Kündürî ile birlikte yürüyerek onları görmeye gitti. Onların ellerini öptü. Bâbâ Tâhir ... Sultan'a dedi ki: "Ey Türk! Allah'ın kullarına ne yapacaksın?" Sultan "sen ne dersen onu" diye cevap verdi. Bâbâ dedi ki: "[Hayır] Allah'ın emrettiği şeyi yap. *Şüphesiz Allah, adaleti ve iyilik yapmayı emreder*" (Kur'ân, 16: 90). Sultan ağladı ve "öyle yapacağım" dedi. Bâbâ onun elini tuttu ve dedi ki: "Bunu benden kabul ediyor musun?". Sultan "evet" dedi. Bâbâ'nın yıllardır abdest almak için kullandığı kırık bir ibriği vardı ve onun ucunu [bir yüzük gibi] parmağında saklıyordu. Onu çıkardı ve Sultan'ın parmağına taktı. Dedi ki: "Dünyanın hâkimiyetini sana verdim. Adaletten ayrılma." Sultan yüzüğü muskaları arasında muhafaza etti. Ne zaman savaşa gidecek olsa bu yüzüğü takardı.[40]

Bâbâ Tâhir'in tarihsel kişiliği müphemdir ve yukarıdaki öykü pekâlâ uydurma olabilir. Ancak hagiografik literatürde de olduğu gibi, sarayın ihtiyaçları doğrultusunda üretilen tarihsel yazın, yüksek siyasetin kültür çevrele-

39 Gramlich bu mesele ve ilgili konular hakkında bol kaynak referansı içeren pek çok bilgi vermiştir: *Derwischorden*, 2: 139-252. Ebû'n-Necîb'in üçlü tasnifi için bkz. Abdülkâhir b. Abdullah es-Sühreverdî, *Âdâb*, s. 16 / *Sufi Rule*, s. 35-6.

40 Râvendî'nin *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*'undan [yay. Muhammed İkbâl, Luzac, Londra, 1921, s. 98-9] tercüme eden, Safi, *Politics of Konowledge*, s. 133-4. *Râhatü's-Sudûr* hakkında bkz. Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999, s. 237-56 (s. 243'te aynı pasajın tercümesi bulunuyor).

rinde yaygın değer ve faraziyeleri yansıtmaya meyillidir. Bu açıdan bakıldığında Tuğrul Bey'e dinî meşruiyet atfeden bu öykü, siyasî otoritelerin velilerden gelen takdisle meşruiyetlerini güçlendirmek zorunda olmalarının, 6./12. yüzyılın sonunda politik kültüre yerleşmiş bir düşünce olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.[41]

5./11. yüzyılda ve 6./12. yüzyılın ilk yarısında sûfîlerle önemli politik şahsiyetler arasındaki gerçek temasları belgelemek ve belirli bir bağlam içinde izah etmek kolay değildir. Ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün –ki onun Ebû Hâmid el-Gazâlî de dâhil ulema ile olan yakın ilişkileri çok ilgi görmüştür– sûfîlerle de irtibat kurduğu söylenir. Ancak gençliğinde Kuşeyrî ile hadis çalışmış olması gerçeği dışında sûfîlerle ilişkisini konu alan bazı kayıtların kesinlik değeri yoktur.[42] Gençlik çağında Ebû Sa'îd ile tanışmış olması kesinlikle mümkündür, ama *Esrârü't-Tevhîd*'de ikisinin bir araya gelişleri hakkında verilen ayrıntıların başka kaynaklarda teyidi yoktur ve bunları siyasî otoriteyi meşrulaştırıcı öyküler olarak değerlendirmek en doğrusudur.[43] Muhtemelen 460'lar/1067-77 ve 470'li/1077-87 yılların başında Nizâmülmülk'ün görüş ve tasdik (*mahzar*, *iştihâdnâme*) istemek üzere bazı meşhur din alimleri ve sûfîlere yazılı olarak başvurduğu bilinmektedir ve bu istisnai bir durum oluşturur. Ensârî ve Ebû'l-Hasan-i Büstî bu talebe tavsiye mektuplarıyla cevap verenler arasında yer almıştır. Nizâmülmülk'ün üçüncü bir muhatabı da onun Bağdat'ta kurmuş olduğu meşhur Nizâmiye medresesinde gönülsüzce ders veren Şâfiî fıkıhçı Ebû İshâk İbrahîm b. Ali eş-Şirâzî (ö. 476/1083) idi. Ebû İshâk'ın kısa ve öz bir tasdikname yazdığı söylenir: "Hasan [Nizâmülmülk] zâlimlerin en iyisidir."[44] Vezirin gerçek maksadı ne olursa olsun, belli ki ne Ensârî ne de Büstî dönemin bu en güçlü siyasetçisinin görüş ve nasihat talebine cevap vermekte herhangi bir sakınca görmüşlerdi.

Nizâmülmülk'ün Ensârî ve Büstî ile olan yazışmaları, sûfîlerle siyasetçiler arasında ilk grubun siyaset dünyasını görmezden gelmektense ikinci gruba nasihat verdiği ve kefil olduğu bir ilişki biçiminin başlangıcı olarak görü-

---

41 Rivayetin analizi ve ayrıca Bâbâ Tâhir hakkında bkz. Safi, *Politics of Knowledge*, s. 131-6. Bâbâ Tâhir'in şiirleri hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. J. T. P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*, Curzon, Richmond, Surrey, 1997, s. 13-16.

42 Ayrıntılar için bkz. Safi, *Politics of Knowledge*, s. 47-50.

43 Bu öykülerin bir özeti için bkz.Muḥammad ibn Munavvar, *Secrets*, s. 42-3 (O'Kane'nin Giriş yazısı); ayrıca bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, s. 331-3.

44 Pûrcevâdî, *Zindegî*, s. 12-20. Nizâmülmülk'ün genel olarak ulema ile ve Gazâlî'nin Selçuklu Devleti ile ilişkisi hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Safi, *Politics of Knowledge*, sırasıyla s. 43-81 ve 105-24.

lebilir. Ancak sûfîlerle siyasî liderler arasındaki temasların kaçınılmaz olarak yöneticilerin vergi muafiyeti gibi malî destekler ve politik ayrıcalıklar vermek suretiyle sûfîleri himaye ettiği bir sisteme dönüştüğü düşünülmemelidir. Siyasî otoritelerle bu tür temasları hoş gören ve hatta böyle temaslar kuran sûfîlerin politikacılardan muhakkak maddi ya da siyasî çıkarlar şeklinde somut geri dönüşler beklediklerini düşünmek de doğru olmayacaktır. Sûfîleri yöneticilerle temas kurmaya iten saik, onların salt yüzeysel bir İslam anlayışından tam anlamıyla "bâtınî bilgiyi" esas alan bütüncül bir İslâm'a [tövbe yoluyla] dönüş yapmalarını amaçlayan ruhani bir misyondu (*inner mission*); nitekim onlar aynı şevkle kamusal ve özel vaaz ve telkinlerinde halkı da tövbe etmeye davet ediyorlardı.[45] Ensârî ve Büstî'nin Nizâmülmülk ile olan ilişkilerinden başka, Ahmed-i Câm ile Sultan Sencer arasındaki münasebet de bu duruma örnek oluşturur.

Ahmed-i Câm, Sencer'in velilerin ayırt edici özelliklerinin neler olduğu sorusuna cevaben yazdığı bir mektupta ilk önce Allah dostlarının ölümlülere değil sadece Allah'a hizmet ettiklerini ve bu dünya ve onun zenginlikleriyle ilgilenmediklerini belirtmiştir. Daha sonra velilerin, başta askeriye olmak üzere "ehl-i dünya" ile olan ilişkileri meselesine odaklanmış ve şöyle demiştir: "Yüce Allah'ın dostları melekler topluluğundan bile imtina ederler; onlar zulüm karargâhlarına ve şehvet çadırlarına kadar nasıl alçalabilir, onların arasına nasıl karışabilirler?" Ahmed-i Câm alenen iğneleyici bir üslup kullandığı için açıklamasına şu sözlerle devam etmiştir:

> Kâinatın Efendisi, bu sözlerin tenkit değil iyi niyetli nasihat sözleri olduğunu bilir. ... Her hatip ve nasihatçi dönemin hükümdarına akıl veremez. Mistik haller ve şerî hukukun gereklilikleri hakkında bilgili bir nasihatçiye ihtiyaç vardır; [o kişinin] seyrü sülûkun mahiyetini bilen, insanı günaha sürükleyen dünyevi zaaflardan haberdar, kâinatın ve insan tabiatının mükemmellik ve faziletlerine vâkıf biri [olması gerekir].

Öyle görünüyor ki, Ahmed-i Câm büyük bir ihtimalle, kim olduklarını tam olarak belirtmediği Sencer'in maiyetindeki veli görünümlü insanları [veya belki de müneccimleri ve büyücülük yapanları] hedef alan bir polemikle meşguldü. Mektubun başka bir yerinde ifade ettiği gibi, kendisini ve hakiki velileri, dinî güçlerini devreye sokarak kaleleri fethetmesi ve gizli hazineleri bulması için orduya yardım etme görünümü altında Sultan'ın etrafında do-

45 Bu "ruhani misyon" hakkında bkz. Meier, "Soufisme et déclin culturel", s. 232.

laşan "hazine avcılarından" tefrik etme arzusundaydı. Ahmed-i Câm devamında şu izahatta bulundu:

> Zamanın Sultanı ve çağın lideri –Allah onu kusursuz yardımla güçlendirsin– bu sözleri düşmanca ve yargılayıcı bir kulakla dinlemek yerine iyi niyetli bir tavsiye olarak görsün. O nasıl ki bir terzide, bir hacamatçıda ve bir doktorda mükemmelliği arıyorsa, din yolunda da mükemmelliği arasın ve mükemmel bir kişi görecek olursa, o kişi seçilsin. Eğer o, bu satırların yazarını unutmayı tercih ederse, bana hiçbir zarar gelmez; çünkü benim amacım onun bu mükemmel rehberlik sayesinde Yüce Allah'a erişmesidir. Bu yazar hiç kimseyle bir düşmanlık ya da kavgası olmadığını söylüyor, ama doğru nasihati [verme sorumluluğunu] ihmal etmek olmaz.

Şüphesiz, Ahmed-i Câm bu mektupla Sencer'in ilgisini etrafını kuşatan kimi yalancı nasihatçilerden dinî konularda doğru rehberler olarak gördüğü sûfîlere kaydırmaya çalıştı. Sencer'in gerçekten de ondan nasihat isteyip istemediğini bilmek imkânsızdır, ama bu mektuba bakıldığında, Ahmed-i Câm'ın samimi olarak Sencer'e yol gösterme arzusuyla harekete geçtiği ve zamanın hükümdarından ona açıksözlülükle nasihatte bulunurken sadece sağduyulu ve hakkaniyetli bir yaklaşım beklediği anlaşılıyor.[46]

Siyasî otoriteler sûfîlerin halk üzerinde gitgide artan etkisini kendilerine yönelik bir tehdit olarak algıladıklarında ve bu tehdidi kontrol altına almaya ya da bertaraf etmeye çalıştıklarında iki taraf arasında başka bir ilişki türü ortaya çıktı. Halk arasında tanınıp sevilen sûfî şeyhlere yönelik bu tür bir siyasî denetim ve/veya zulmün belki de en erken ve en bilinen örneği Mağrib'de vuku buldu. Murabıt Devleti hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn (hü. 500-37/1107-43), İbnü'l-'Arîf olarak tanınan Meriyeli Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 536/1141) ve İşbîliyeli Ebû'l-Hakem b. Berrecân'ı (ö. 536/1141) Marakeş'e çağırmış, ayrıntılar bilinmemekle birlikte bu çağrı her iki sûfînin de ölümüyle sonuçlanmıştır. Ebû'l-Hakem hapishanede ölürken,

---

46 Mektubun İngilizce tercümesi şuradadır: Gaznevî, *Colossal Elephant*, s. 430-2 (*Semerkantlılara Mektup* bölümünde). Safi, Ahmed-i Câm ile Sencer arasındaki ilişki hakkında farklı bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre, bu ilişkide veli saraydan himaye görme ve sûfîlerin korunması karşılığında hükümdara dua etmekte ve destek olmaktadır: *Politics of Knowledge*, 144-53. Safi görüşünü, Ahmed-i Câm'ın *Ravzatü'l-Müznibîn* adlı eserinin Sencer'e hitap edilen ithaf bölümünün bizzat Ahmed-i Câm tarafından yazıldığı varsayımına dayandırır; ancak bu eserin mukaddime bölümü sonradan bir başka yazar tarafından değiştirilmiş gibi görünüyor ve kitapta ya da Ahmed-i Câm'ın diğer çalışmalarında övgü şöyle dursun Sencer ya da başka bir siyasî şahsiyetin adının geçmemesi, ithaf satırlarının kitaba sonradan eklendiğini oldukça muhtemel kılıyor; bkz. Ahmed-i Câm (Ebû Nasr Ahmed b. Ebî'l-Hasan), *Ravzatü'l-Müznibîn ve Cennetü'l-Müştâkîn*, yay. Ali Fâzıl, İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i Îrân, Tahran, 1355/1976, s. 3-14.

İbnü'l-'Arîf sultan tarafından serbest bırakılmış olmasına rağmen yaygın kanaate göre, daha Marakeş'ten ayrılmadan zehirlenmiştir. Bu iki sûfî ile ilgili mevcut tarihsel kayıtlarda onların bir isyana destek verdiklerini ya da hükümdara itaatsizlik ettiklerini gösteren hiçbir şey yoktur. O halde iki önemli sûfînin yaşamlarına kasteden bu politik müdahalenin arkasındaki saik herhalde ki, onların sahip oldukları popülariteyi Murabıt rejimine karşı kullanmaya kalkışabilecekleri korkusuydu. Bir yıl sonra, 537/1142 yılında İbnü'l-Kasî olarak bilinen sözde mehdi Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Hüseyin'in, Algarve'de (bugünkü Güney Portekiz) çıkardığı, ancak on yıl sonra, 546/1151'de öldürülmesiyle son bulan isyan, bu mesiyanik liderin tasavvufla olan ilişkisi belli belirsiz olsa da, Ali b. Yûsuf'un popüler dinî şahıslarla ilgili korkusunun her zaman yersiz olmadığını gösterir.[47] Şu ya da bu şekilde siyasî otoritelerin halk tarafından rağbet gören sûfî velileri yakından gözlemlemeleri, sûfî dindarlık biçiminin hem şehirli hem de taşralı topluluklara giderek daha da çekici geldiğinin yadsınamaz kanıtıdır.

İBÂHÎLER VE GELENEK KARŞITLARI

3./9. yüzyılda yaşayan ilk sûfîler, İslâmî-Irak'ın sosyal ve zihinsel dünyasında özel bir yer işgal ettiler. Sûfîler, kırsal bölgelerde başıboş dolanan gezgin zâhitlerden farklı olarak kendilerini güçlü bir şekilde Bağdat ve Basra'nın büyük kent merkezlerine yerleştirmişlerdi. Yine de onlar tamamen gelenekle barışık (*mainstream*) değillerdi; sosyal ve hukukî kural ve teamüllere bağlı insanların yanı başında anti-sosyal ve gelenek karşıtı eğilimler besliyorlardı. Bu insanların toplumsal açıdan gelenek karşıtı duruşları, sûfîlerin hepsi ve hatta çoğu tarafından kabul edilip uygulanmamakla birlikte, evlenmeme, et yememe, kazançlı işlerden uzak durma, toplumdan uzaklaşma ve inzivaya çekilme gibi farklı özellikler gösteriyordu; bu duruşa ayrıca tuhaf ve hatta ölçüsüz davranışlara (bu konuda Nûrî ve Şiblî göze çarpar) belirgin bir yatkınlık da dâhildi. Başta velâyet konusuyla ilgili söylemler ve –alışılmadık bir müzik, şiir ve dans kombinasyonu olma eğilimindeki– semâ olmak üzere tasavvuftaki diğer karakteristik inanç ve uygulamalar, her zaman sosyal teamülün dışına çıkmıyor, hatta belki de halk arasında rağbet görüyordu. Ancak söz konusu uygulama

---

47 İbn Berrecân, İbnü'l-'Arîf ve İbnü'l-Kasî hakkında ayrıntılı değerlendirme için bkz. Addas, "Andalusī mysticism", s. 919-27; Cornell, *Realm*, s. 19-23; Maribel Fierro, "Opposition", s. 184-97. İbnü'l-Kasî'nin tasavvufla bağlantısı hakkında bkz. Josef Dreher, *Das Imamat des islamischen Mystikers Abūlqāsim Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Qasī (gest. 1151): eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des 'Buchs vom Ausziehen der beiden Sandalen' (Kitāb ḫalʿ an-naʿlain)*, Bonn, 1985, s. 52-4.

ve inançlar hukuki ve kelâmî açıdan şüpheli olabiliyordu. Bu anlamda Irak sûfîleri –ki onların anarşist eğilimlere sahip oldukları söylenebilir– erken İslâm'ın toplumsal ve entelektüel yenilikçileri (*avant-garde*) arasındaydılar.

Kalp ve ruh odaklı (*inward-orientated*) bir dindarlık biçimi olarak tasavvuf, en başından itibaren yoğun şekilde öz eleştiri yapabilen bir karakter taşıyordu ve tasavvuf dünyasını inceleyen feraset sahibi sûfî gözlemciler, onlara geçen mirasın "kuşkulu ve sakıncalı" unsurlarını tasavvufun "hakiki" özünden ayrıştırma vazifesini üstlenmişlerdi. Bu alanda Serrâc ve Hücvîrî, tasavvufu her yönüyle ele alan samimi ve dürüst araştırmacılar olarak ön plana çıkarlar; onlar, tasavvufun özü olarak gördükleri şeylerden (onlara göre Allah'a yakınlık ve erişilebilirlik tezleri ve –dans değilse bile– semâ kesinlikle buna dâhildi) gereksiz yere hiçbir tavizde bulunmadan ait oldukları geleneğin tartışmalı unsurlarını kayda geçirmiş ve eleştirel olarak mütalaa etmişlerdi. Her ikisi de geniş ve konu bakımından kapsamlı olan Ensârî ve Sülemî'ye ait külliyatlar da bu konuda örnek oluşturur. Ne var ki Kelâbâzî ve Kuşeyrî çok daha ihtiyatlıydılar; onların kafalarında daha az kucaklayıcı ve daha rafine bir tasavvuf resmi vardı. Bu resim, onların düzen karşıtı unsurlara pek de tahammülü olmayan ilmî öncelikleriyle yakından ilişkiliydi.

Kuşkusuz tasavvufî konular hakkında eleştirel yazılar yazanlar sadece sûfîler değildi. Tasavvuf toplumsal görünürlüğünü arttırdıkça tasavvuf dünyasının dışındakilerin de dikkatini çekti. Bunlar eserlerinde bu dinsel yaşam biçimine yönelik tepkilerini genellikle söz arasında kısa yorumlar halinde kayda geçirdiler. Irak tasavvufu önceden var olan dindarlık biçimlerinin bir sentezi olarak ortaya çıktığından, tasavvuf camiası dışından gelen eleştirilerde değiniien bazı temaların erken zendeka literatüründe geçmesi şaşırtıcı değildir. Ebû 'Asım Huşeyş b. Esrem en-Nesâ'î'nin (ö. 253/867) *Kitâbü'l-İstikâme fî's-Sünne ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ* (*Sahih Sünnet ve Hevâ Ehlinin Reddi*) başlıklı eserinde geçen *rûhâniyye* isimli zındıklar hakkındaki şu pasaj buna örnektir:

> Onlara bu isim verilmiştir; çünkü onlar ruhlarının *melekût âlemine* (duyular ötesi âlem) doğrudan bakabildiklerine, orada cennet bahçelerini gördüklerine, hurilerle cinsel münasebette bulunduklarına ve cennette gezindiklerine inanırlar. Onlara aynı zamanda *fikriyye* de (tefekkürcüler) denmiştir, çünkü onlar tefekkür eder, bu yolla Allah'a ulaşabildiklerini iddia ederler. Böylece tefekkürü ibadetlerinin gayesi ve en şiddetli arzuları haline getirirler. Tefekkür halindeyken ruhları ile tüm dikkatlerini bu gayeye verirler; sonrasında Allah'ın doğrudan onlarla konuşmasının, nazikçe onlara

> dokunmasının ve doğrudan O'na bakıyor olmanın hazzını yaşar ve ebediyen genç kalan erkekler onlara çeşitli yiyecekler, rengârenk içecekler ve harikulade meyveler ikram ederken sedirler üzerinde hurilerle ilişkiye girmenin ve oynaşmanın tadını çıkardıklarını iddia ederler.[48]

Huşeyş daha sonra diğer mistik gruplar hakkında konuşur:

> Diğer mistikler Allah aşkı kalpteki diğer bütün sevgilerin yerini aldığında (*hülle*) haramların artık [onlara] helal (*ruhas*) olduğunu söylerler. Bazıları da nefsin arzularını güçlü bir şekilde körelten bir riyazet (özellikle de perhiz) metodu öğretirler; [onlara göre] bu metot nefsin arzularını öyle bir köreltir ki riyazet bittiğinde zâhit için her şey mübah olur (*ibâha*). Başka bir topluluk riyazetin çok şiddetli olması durumunda kalbin şaşkına döndüğünü iddia eder; [onlara göre, bu durumda] kişinin derhal arzularına teslim olması daha iyi olacaktır; gösteriş ve beyhudeliği tecrübe eden kalp, o vakit üzülmeden kendini değersiz şeylerden uzaklaştırabilir. Son grup ise zühdün sadece şeriatın yasakladığı şeyler için uygulanabilir olduğunu, helal malvarlığına sahip olmanın iyi ve zenginliğin fakirlikten üstün olduğunu ileri sürerler.[49]

Bu tür eleştiriler mistiklere yöneltildiğinde çoğu zaman *ibâha* (haramları helal kılma ve dinî/ahlâki kuralları tanımama) ve *hulûl* (maddi dünyada Allah'ın bilhassa insan şeklinde somutlaşması ya da zaten insan tabiatının bir parçası olması) gibi zendeka ile alakalı tipik suçlamalara kayıyordu. Bilhassa Mutezile ve Şia bunlara, yalan yere keramet sahibi olma iddiasında bulunma ve mantık ve muhakemeye dayalı ilim anlayışını reddetme biçiminde tezahür eden gericilik ve akıl karşıtlığı gibi suçlamalar da eklediler. Semâ, vecd esnasında hırkayı yırtma, mahlukta –en fenası da "sakalı çıkmamış oğlanları seyretme" şeklinde– Allah'ın tezahürlerini arama gibi belirli sûfî pratiklerin tasavvuf eleştirmenlerince hedef alınmasının arka planında bu tür genel suçlamalar vardı. Doğrudan tasavvufu hedef alan saldırılar çok erken bir zamandan itibaren, daha 4./10. yüzyılda Mutezile ve On İki İmamcıların açık bir şekilde sûfîlere hücum etmesiyle birlikte başladı; fakat 6./12. yüzyılda On İki İmamcı Cemâlleddîn el-Murtazâ er-Râzî'nin (6./12. yüzyılın ilk yarısında ya-

---

48 Ebû'l-Hüseyin el-Malatî'nin *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*'sından [yay. Sven Dedering, Biblioteca Islamica, Leipzig, 1936, s. 73 vd. Huşeyş'in sözleri sayfa kenarındadır] tercüme eden, Bernd Radtke, "Mystical Union", s. 189.

49 Ebû'l-Hüseyin el-Malatî'nin *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*'sından (yaprak 160-7) iktibas eden, Massignon, *Essay*, s. 80 (kişi isimlerini çıkardım); ilgili pasajların Almanca tercümesi için bkz. Bernd Radtke, *Kritische Gänge*, s. 261-2. Huşeyş hakkında bkz. Sezgin, *Geschichte*, 1: 600.

şamıştır) *Tabsıratü'l-'Avâmm fî Ma'rifeti Makâlâti'l-Enâm* (*İnsanların Sözlerini Bilip Anlama Konusunda Halkı Aydıtlatma*) adlı eserindeki iki mühim bölüm ve meşhur Hanbelî vaiz ve müellif Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî'nin (510-97/1126-1200) polemik mahiyetindeki eseri *Telbîsü İblîs*'de (*Şeytan'ın Hileleri*) yer alan uzun bir bölümle birlikte artış gösterdi.

Cemâlleddîn el-Murtazâ sûfîleri altı fırkaya ayırmıştır: (1) Allah ile bir olunabileceğine (*ittihâd*) inananlar (burada spesifik olarak Hallâc, Bestâmî ve Şiblî'nin isimlerini verir); (2) sadece Allah'ın âşık olunmaya layık olduğuna inanan *'uşşâk* (âşıklar); (3) insanlarla Allah arasında iki tür perde olduğuna inanan *Nûrîyye*; onlara göre bu perdelerden biri ışık diğeri ateştendir. Önlerinde ışıktan perde olan insanların eleştirilmesi ve kınanması gerekir; çünkü onlar cennet ve cehennemi küçümseme hatasına düşmüşlerdir. Önlerinde ateşten perde olan insanlar ise mutlak surette kendisi de ateşten yaratılmış olan Şeytan'ın takipçileridir; (4) Allah ile birleştiğini söyleyen ve bu yüzden dinî görevleri yerine getirme ihtiyacı hissetmeyen *Vâsıliyye* (Erişenler); (5) kitaplara ve ilme muhalefet edenler; (6) sadece yemek yemek, dans etmek ve güzel kıyafetler giyinmek gibi şehevi hazları önemseyenler. er-Râzî ayrı bir bölümde Kuşeyrî'nin eserini tetkik etmiş ve semâya onay verdikleri, hulûl inancına sahip oldukları, velâyeti yanlış anladıkları (ki ona göre velâyet sadece Şii imamlara mahsustur) ve sadece sihirle meşgul oldukları halde insanları aldatarak keramet sahibi olduklarını iddia ettikleri için sûfîleri eleştirmiştir.[50]

İbnü'l-Cevzî'nin tasavvuf eleştirisi, er-Râzî'nin sûfîlere yöneltti̇ği eleştirilere kıyasla hem daha güçlü hem de daha bilgiye dayalıdır. İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'deki amacı, şeytanın filozoflar, kelâmcılar, fıkıhçılar, hadis bilginleri ve yöneticiler dâhil olmak üzere farklı sosyal grupları kandırmak için hazırladığı hileleri kayda geçirmek ve teşhir etmekti; ama o, en uzun bölümü sûfîlerin yaptıkları hatalara ayırdı.[51] Bu bölümün başında sarfettiği sözler, onun sûfîleri nereye koyduğunu gözler önüne serer:

---

50 Nasrullâh Pûrcevâdî, er-Râzî'nin *Tabsırat*'ının [yay. Abbâs İkbâl, Tahran, 1313/1934] 16. ve 17. bölümlerini kaynak alarak onun sûfîleri hedef alan saldırısını özetlemiştir: "Opposition to Sufism in Twelver Shiism", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 615-19.

51 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 211-487 (bölüm 10); bu bölümün son sayfalarında (487-96) İbn 'Akîl'in (431/1040-513/1119) adı bilinmeyen bir çalışmasından alıntılar bulunur. 9. ve 11. bölümler de sûfîlerle ilgili malzeme içerir. D. S. Margoliouth seri halinde *Telbîs*'in İngilizce tercümesini yayınlamıştır: *Islamic Culture* 9 (1935) ile 12 (1938) arası ve 19 (1945) ile 22 (1948) arası; kendi çevirimi yaparken bunlardan faydalandım. İbnü'l-Cevzî hakkında bkz. H. Laoust, "Ibn al-Djawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī", *EI* 3, s. 751a-752a. İbnü'l-Cevzî'nin tasavvuf yaklaşımı, Makdisi tarafından tartışılmıştır: "Hanbali school", s. 69-71.

> Sûfîler, zâhitler topluluğuna mensupturlar. [Bir önceki bölümde] şeytanın zâhitler için hazırladığı tuzaklardan söz etmiştik; ama sûfîler bazı sıfat ve hallerle onlardan ayrılırlar ve [belirli] vasıflarla öne çıkarlar. [Bu yüzden] onları ayrı bir başlık altında ele alma lüzumunu gördük. Tasavvuf bir züht biçimi olarak ortaya çıkmış, fakat tasavvuf ehli daha sonraları semâ ve raksa ruhsat vermiştir. Halk arasında öteki dünyayı bu dünyaya tercih edenler onlara züht ehli oldukları için sempati duymuşlardır. Bu dünyayı öteki dünyaya tercih edenlerse onlardaki rahatlık ve eğlenceyi gördüklerinde onlara meyletmişlerdir.[52]

Şüphesiz İbnü'l-Cevzî'nin gözünde sûfîler, zâhitler topluluğu içinde özel bir sınıf teşkil ediyorlar, kendilerine mahsus inanç ve uygulamalarla zâhitlerden ayrılıyorlardı. İbnü'l-Cevzî bu inanç ve uygulamaları ayrı fasıllar içinde ele alarak anlatımına devam etti. Ona göre sûfîlere mahsus pratikler şunları kapsıyordu: semâ; vecd; raks ve alkış; sakalı çıkmamış oğlanları seyretme; taharet ve abdesti aşırılık derecesinde önemseme; tekkelerde ikamet etme; bekâr kalma; mal-mülk edinmeme; *fuvat* (t. *fûta*, peştemal) ve *murakka'a* (yamalı hırka) giyinme; hırka giydirme; et yemekten kaçınma; ticaret ve çalışmayı reddetme; tek başına yaşamak ve inzivaya çekilmek suretiyle toplumdan uzaklaşma; evlenmeme ve çocuk sahibi olma arzusu duymama; bazen tek başına, nereye gittiğini bilmeden ve erzak taşımadan yolculuk yapma ve geceleri yürüme; tıbbi tedaviyi reddetme; yakın ahbabın ölümünde yas tutmama; ilim hayatından uzak durma. Sûfîlere özgü inançlara ise şunlar dâhildi: Şerî bilgi (*'ilmü'ş-şeri'a*) demek olan zâhirî bilgiden (*'ilmü'z-zâhir*) farklı olarak bir de bâtınî bilgi (*'ilmü'l-bâtın*) olduğu; Allah'a tutkuyla âşık olabilme (*'ışk*); dünya hayatında meleklerin, cinlerin, şeytanların ve hatta Allah'ın gözle görülebileceği.

Hiçbir sûfînin tamamını kabul etmiş olması gerekmese de, bu pratik ve inançlar tasavvufla ilintiliydi. İbnü'l-Cevzî bunları menfur yenilikler (*bid'at*, ç. *bida'*) olarak reddediyor ve güvenilir hadislerin yardımıyla haklılığını ispat etmeye çalışıyordu.[53] Sûfîlerin bâtınî bilgiye sahip olduklarını iddia ederek

---

52 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 211.

53 Sûfîlikte *bid'at* suçlamasına verilen standart tepkiler şöyleydi: (1) Suçlamayı kabul etmemek ve suçlamaya konu olan uygulamanın aslında sünnet olduğunu göstermek. Örneğin semâ meselesini ele alan çoğu sûfî, her ne kadar ona dikkatli bir şekilde bazı sınırlandırmalar getirmiş olsa da, bu stratejiyi benimsemişti. Konu hakkında genel bir değerlendirme için bkz. J. During, "Samā', 1. In Music and Mysticism", *EI* 8, s. 1018a-1019b; Arthur Gribetz, "The Samā' controversy: Sufi vs. legalist", *Studia Islamica* 74, 1991, s. 43-62. (2) tartışma konusu olan uygulamanın bir yenilik olduğunu kabul etmek, ama bunu mekruh değil, "mübah bir yenilik" olarak takdim etmek. Özellikle yamalı hırka giyinme, *hânegâh* inşa etme ve uzun süre inzivaya çekilme durumlarda bu seçene-

şeriatın egemenliğini baltaladıklarını düşünüyor, onların bu durumundan çok rahatsız oluyordu. Ona göre, sûfîlerin şeriat ile hakikat arasında ayrım yapmaları şüphesiz ki bir hataydı; çünkü ikisi de tamamen aynı şeylerdi. Sûfî görüşün aksine, *ilhâm* başlı başına, Allah ile irtibat kurmanın bir aracı değil, sadece hakiki bilginin (*'ilm*) bir ürünüydü. İbnü'l-Cevzî, şeytanın sûfîleri en başta akıl ve muhakemeye dayalı bilgiden uzaklaştırarak kandırmayı başardığından emindi.

İlginç bir şekilde İbnü'l-Cevzî'nin sûfîlere yönelttiği eleştiriler, tasavvuf camiası içinden Serrâc, Hücvîrî ve Ebû Hâmid Gazâlî'nin yaptıkları eleştirel yorumlarla benzeşiyordu. Örneğin İbnü'l-Cevzî sûfîlerin giyimi konusunu ele alırken şiddetli bir şekilde şekilciliğe saldırmış, sûfîlerin yamalı hırka düşkünlüğünü eleştirdikten sonra şöyle demiştir: "Tasavvuf bir düşüncedir, şekil değil!"[54] İbnü'l-Cevzî'nin sûfîlere itibar kaybettirdiğini düşündüğü ibâhîler hakkında söyledikleri bu hususta bilhassa çarpıcıdır.[55] Ona göre, bazı ibâhîler tasavvufa sızmış ve kendilerini korumak için gerçekte ne olduklarını gizleyerek sûfî kimliğine bürünmüşlerdir. Bunlar üç gruba ayrılır: (1) düpedüz kâfir olanlar; (2) İslâm'ı ikrar eden, fakat kendilerinden uygulamaları istenen fiillerin şerî statüsüyle ilgili herhangi bir kanıt ve hatta "dinen geçerli olmadığı halde öyleymiş gibi duran bir ispat" (*şübhe*) talep etmeden şeyhlerinin peşinden gidenler (bu ifade, İbnü'l-Cevzî'nin yaşadığı dönemde şeyhin otoritesindeki yükselişin yeni bir ivme kazandığını yansıtmaktadır); (3) eylemleri için dinî dayanağı varmış gibi duran gerekçeler (*şübhe*) bulan ve şeytan tarafından kandırılarak bu gerekçelerin doğru olduğunu düşünmeye ikna edilenler. İbnü'l-Cevzî, ibâhiliğin ve şeriatı ilga etmenin sözde dinsel dayanaklarını oluşturan ve içlerinden bazıları Huşeyş'in yukarıda sözü edilen tasavvuf-zendeka ilişkisi bağlamındaki tespitlerini anımsatan altı gerekçeden söz etmiş ve bunların hepsini de reddetmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye göre, bazı sûfîler kaderciliğe sığınarak hazcı yaşam tarzlarını (*hedonism*) meşrulaştırmış, bazıları "Allah'ın bizim ibadetimize ihtiyacı yok" demiş, bazıları Allah'ın sonsuz rahmetine sığınmış, bazıları da nefsi terbiye etmenin ulaşılamaz bir hedef olduğunu ileri sürerek bu uğraştan vazgeçmişlerdir. Bunların dışında kalanlarsa nefislerini terbiye etmeyi başardıkları veyahut mucizevi olaylar ya da *rü'yet* (*vision*) ve rüya yoluyla Allah'tan davranışlarını onaylayan açık işaretler aldıkları için şeriatın üstüne çıktıklarını iddia etmişlerdir.

ğe başvurulmuştur; bkz. Meier, "Book of etiquette", s. 52-3.

54 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 244.

55 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 479 vd.

İbnü'l-Cevzî, müntesibi oldukları züht geleneğinin içine geçmiş ibâhîlik eğilimlerini yumuşatmaya ya da diskalifiye etmeye çalışan pek çok sûfî gözlemci gibi ibâhîleri tasavvufun bünyesinden söküp atmaya azmetmişti. Tasavvufun onun en etkili eleştirmeni açısından sahip olması gereken sınırlarla, Serrâc'dan Hücvîrî'ye kadar bizzat camia içindeki en ferasetli gözlemciler açısından sahip olması gereken sınırların büyük ölçüde örtüşmesi kayda değer bir husustur. İbnü'l-Cevzî tasavvufla ilişkilendirdiği uygulama ve inançları reddederken, sûfî otoriteler bunları eleştirel bir gözle değerlendirmiş, bazılarını tasvip, bazılarını ise devre dışı bırakmışlardır; fakat tasavvufu dışarıdan eleştirenler ile tasavvuf camiasına mensup "uzmanlar", bu züht biçiminin gözden geçirmek üzere tespit ettikleri sınırları üzerinde mutabıktılar. Başka deyişle İbnü'l-Cevzî saldırmak için kesinlikle doğru hedefi seçmişti. Bu saldırının doğrudan bir hücum olması, en çok onun sûfîlerin çeşitli menfur fiilleri hakkında yazdıklarında belirgindir. İbnü'l-Cevzî bu kayıtlarda özellikle Şiblî ve Nûrî'nin yaşamlarının en nahoş tarafları üzerine odaklanmış ve şiddetli itirazlar eşliğinde bu isimler hakkında menfur ve sarsıcı anekdotlar aktarmıştır.[56] Özetlemek gerekirse, İbnü'l-Cevzî, kendi argümanlarına birebir uyması durumunda sûfîlere ait tasdikleyici ifadelere başvurmaktan çekinmese bile tasavvufta onaylayacak neredeyse hiçbir şey bulamamıştır.

Ne ilginçtir ki İbnü'l-Cevzî bir bütün olarak tamamen din-dışı gördüğü tasavvufu çürütmeye çalışırken doğrudan meşhur sûfî-din alimi Ebû Hâmid Gazâlî'nin görüşlerine başvurmuştur. Bilhassa ibâhîleri ele alırken kökeni "Hüccetü'l-İslâm" Gazâlî'nin çalışmalarına kadar geri götürülebilecek malzemeleri yeniden kayda geçirmiştir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'de bahsettiği altı *şübhe* ve bunlara yöneltti̇ği reddiyeler, Gazâlî'nin *Hamâkat-i Ehl-i İbâha* (*İbâhîlerin Ahmaklığı*) başlıklı Farsça bir risalesinde geçmektedir; dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin bu risalenin Arapça bir versiyonunu ya da içeriğini kopyalayan başka bir Arapça metni gördüğü kesindir.[57] İbnü'l-Cevzî açısından Gazâlî bu risaleyi elbette ki bir tasavvuf reddiyesi olarak yazmamıştı, ama Gazâlî'nin buradaki maksadı sûfî kılığına giren ibâhîlere hücum etmekti. Gazâlî diğer başka çalışmalarında bu "sahte" sûfîleri mahkûm etmiş ve şeriata

---

56 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 460 vd. Bu bölümde İbnü'l-Cevzî'nin kaynak gösterdiği kişiler arasında Serrâc da vardır.

57 *Hamâkat*'ın yeni ve mükemmel bir tahkiki için bkz. Pûrcevâdî, *Do Müceddid*, s. 153-209. Bu tahkik, Otto Pretzl'in daha evvel hazırladığı tahkikin [*Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Münih, 1933, s. 63-118] yerini almıştır. Hamid Algar da Gazâlî'nin *Hamâkat*'ı ile İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîs*'i arasındaki örtüşmeden söz etmiştir: "Ebāḥīya", *EIr* 7, s. 653-4.

itaatin gerekliliği hususunda nasihatlerde bulunmuş olsa da, *Hamâkat* onun en geniş ve en sert ibâhilik eleştirisi oldu.[58] Bu risalede ibâhîleri insanların en kötüsü olarak zemmediyordu. Ona göre şehvet ve tembelliğin tuzağına düşen bu insanlar, tüm farz ibadetleri terk etmiş ve sınırsız bir cinsel serbestliğe kucak açmış, böylece başkalarını yoldan çıkarmak için onları kullanan şeytanın elinde adeta bir oyuncak durumuna düşmüşlerdi. Eleştiri kabiliyetinden mahrum olan bu insanlar, ilmin kendileri gibi bâtınî bilgi sahipleri için hakikati gizleyen bir perdeden ibaret olduğu şeklindeki şeytani telkine boyun eğmiş ve din alimlerine düşmanca eleştiriler yöneltmişlerdir. Elbette ki bütün ibâhîler sûfî kılığına girmiş (*sûfî-nümâ*) değildi, ama Gazâlî bu kimseler üzerine odaklanmış, en sert çıkışını onlara yapmıştı. Onun anlatımıyla bu sahtekârlar, tıpkı sûfîler gibi, mavi cübbe ya da yamalı hırka giyiniyor, bıyıklarını tıraş ediyor, seccade ve misvaklarını yanlarında taşıyor, ama sûfîlerden farklı olarak diledikleri gibi içki tüketiyor, utanmadan haram para yiyor, kendilerini hiçbir bedenî hazdan mahrum bırakmıyorlardı. Gazâlî bazı ayrıntılarla birlikte sûfî kılığına girenlerin uydurduğu sekiz tane sözde şerî argümandan (ç. *şübhât*) söz eder ve bunları teker teker çürütür (bunlar arasında İbnü'l-Cevzî'nin doğrudan iktibas yapmadığı iki *şübhe* şöyledir: öteki dünya diye bir şey yoktur ve gerçek fakirlik, iyi ve kötü ameller ya da cennet ve cehennem de dâhil olmak üzere her şeyden bihaber olmaktır). Hem bir din alimi hem de sûfî olan Gazâlî, kendilerini sûfî gibi takdim eden ibâhîlerden ve onların ilme olan düşmanca tutumlarından son derece rahatsızdı. Bunların İslâm dairesinin dışında kaldıklarını söylüyor ve yöneticilere bu iflah olmaz günahkârları acımadan yok etmelerini tavsiye ediyordu.

Sûfî ve sûfî olmayan gözlemcilerin mutabakatla reddettikleri, tasavvufla ilintili bu ibâhiler tam olarak kimlerdi? Bu müphem kişilerin izini sürmek zordur, fakat Serrâc *Kitâbü'l-Lüma*'ın "yanılgılar" bâbında, "İslâm'ın temel prensiplerinde yanılan ve bu yanılgının dalalete sürüklediği kişiler üzerine" başlığı altında onların tam bir listesini vermiştir.[59] Bu listeye şu kişiler dâhildir: (1) sûfîlerin Allah'a ulaştıkları vakit "kul" olmaktan çıkıp "hür" olduklarına inananlar; (2) başkalarının ona nasıl baktığına ardırış ettiği sürece kulun gerçek samimiyete ulaşamayacağına inanan ve bu nedenle, ister doğru ister yanlış olsun eylemlerinde sosyal normları umursamamaya devam eden Iraklı bir topluluk; (3) Kur'ân'daki (18: 60-82) Musa peygamber-Hızır kıssası (4. Bölüm'de özeti verilmişti) hakkında mesnetsiz tefsirler yaparak veliliği

58 Gazâlî'nin aynı konu hakkındaki Farsça bir mektubu için bkz. Pûrcevâdî, *Do Müceddid*, s. 139-45; Pûrcevâdî mektubun içeriğini s. 126-38'de tartışır.

59 Serrâc, *Lüma*', s. 410-35 / *Schlaglichter*, s. 584-602 (144-57).

peygamberlikten üstün tutanlar; (4) her şeyin mübah olduğunu, sadece başkalarının malından ölçüsüzce faydalanmanın yasak olduğunu ileri sürenler; (5) *hulûl*e inananlar; (6) Allah'ın varlığında yok olmayı (*fenâ'*) beşerî tabiatın ortadan kalkması sananlar; (7) Allah'ın bu dünyada kalp ile görülebileceğine inanan Suriye'deki bir topluluk ve [adını Abdülvâhid b. Zeyd'den alan] Basra'daki bir topluluk; (8) kendilerinin tamamen ve her daim saf ve temiz olduğuna inananlar; (9) kalplerinde Allah'tan, [dolayısıyla] yaratılmamış bir ışık bulunduğuna inananlar; (10) kendilerine Kur'ân'ın emrettiği bir ceza vermek gerektiğinde ve Peygamber'in sünnetini çiğnediklerinde, tüm fiillerinde Allah'ın iradesi mucibince harekete geçtiklerini ileri sürerek suçlarını örtbas etmeye çalışanlar; (11) Allah'a yakınlaşarak, Allah'a yakınlaşmadan önce uydukları kurallara riayet etmeme ayrıcalığı kazandıklarını sananlar; (12) *fenâ'* tecrübesi yaşarken beşerî özelliklerinden sıyrılıp Allah'ın sıfatlarına kavuştuklarına inanan Bağdat'taki bir topluluk; (13) vecd halindeyken bütün duyu yetilerini kaybettiklerini ve böylece duyusal âlemin ötesine geçtiklerini iddia eden Irak'taki bir topluluk; (14) *rûh* hakkında yanlış inanışlara sahip olanlar (oldukça çeşitlilik gösteren bu inanışlar sıralanmıştır; bunların en başında ruhun yaratılmamışlığı ve ruh göçü inançları gelir).

Serrâc bütün bu grupları bizzat müşahede ettiğini söylemez. Şüphesiz ki Serrâc ve onun gibi eleştirmenler bu toplulukları tarif ederken kendi tasavvurlarını harekete geçirdiler; fakat bu grupların mevcudiyetinden ve genellikle tasavvufla bağlantılı olmalarından çok az şüphe duyulabilir. Serrâc ile aynı dönemde yaşayan el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, 355/966 yılı civarında telif ettiği *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh* isimli tarih kitabında, karşılaştığı dört sûfî topluluğun isimlerini vermiştir: Hüsniyye (*hüsn*: güzellik), Melâmetiyye, Sûkiyye/Sevkiyye –gerçekte bu topluluğun adı muhtemelen Şevkıyye'dir (*şevk*: istek, arzu)– ve Ma'zûriyye (*ma'zûr*: mazeretli). Makdisî bunlar hakkında şu yorumu yapmıştır:

> Onların özelliği, tutarlı bir mezhep ya da belirli bir akideye sahip olmamalarıdır. Kendi nazariye ve tasavvurlarına göre hüküm verir ve devamlı olarak görüş değiştirirler. Onlardan bazıları *hulûl*e inanırlar ki örneğin bu topluluğa mensup birini Allah'ın meskeninin sakalı çıkmamış oğlanın (*mürd*) yanakları olduğunu iddia ederken duydum. Onlardan bazıları ibâhiliğe inanırlar, şerî hukuka riayet etmezler ve onları suçlayan insanları umursamazlar.[60]

60 *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh*'ten [Paris, 1899, 5: 147] tercüme eden, Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 591. Sviri, "Hüsniyye" yerine "Hasaniyye" demiş ve *ibâha*yı "cinsel serbestlik" (*promiscuity*) olarak tercüme etmiştir.

Bu grupları Serrâc'ın sözünü ettiği gruplarla eşleştirmek mümkünse de (örneğin Ma'zuriyye Serrâc'ın listesindeki 4, 10 veya 11 numaralı gruplarla, Hüsniyye 7 numaralı grupla, Melâmetiyye 2 ve 10 numaralı gruplarla ve Şevkıyye 13 numaralı grupla ilişkilendirilebilir) bu kadar az kanıta dayanarak birebir eşleştirme yapmaya çalışmak, sakıncalı olacaktır. Burada ilginç olan şey, Makdisî'nin şeriata aldırmayan ve toplum tarafından suçlanmayı umursamayan kişiler için Melâmetî ismini kullanmasıdır. Bu kullanımda Nişabur'daki Melâmetiyye'den farklı bir Melâmetiyye tanımı söz konusudur. Nişabur Melâmetiyyesi'nin "suçlama"dan (*melâmet*) anladığı şey, toplum tarafından zemmedilmek (*public blame*) değil, temelde kişinin kendi kendini tekdir etmesiydi ve bu Melâmetîler şüphesiz ki şeriatı ciddiye alıyorlardı. Ayrıca Nişabur'daki Melâmetîler'in sosyal normların ihlali anlamına gelen kasti ve bariz suçlar işleyerek nefislerini toplumsal saldırının hedefi haline getirdiklerine ve böylece onu terbiye etmeye çalıştıklarına dair güçlü kanıtlar yoktur.[61] Nişabur Melâmetîleri, gerçekte nasıl bir manevi hal içinde olduklarını diğer herkesten gizlemek ve böylece insanların ilgisi nedeniyle nefsin böbürlenme ihtimalini ortadan kaldırmak için toplum içinde hiçbir surette tanınmamayı ve öne çıkmamayı amaç edinmişlerdi ki toplumun tepkisini çekmek, neticede bu amaca tezat teşkil etmiş olacaktı. Ancak 4./10. yüzyılda Irak-güdümlü tasavvufun Horasan'da hâkimiyet kurduğu bir sırada, Melâmetî terimi gitgide toplumsal ve hukuki alanda işledikleri suçları, içtenlikle ya da takıyye yaparak, ya hakiki bir samimiyet örneği gösterdikleri için tekdir edildiklerini ve bu yüzden karşı karşıya kaldıkları suçlamaları umursamadıklarını (burada Serrâc'ın listesindeki 2 numaralı grup söz konusudur) ya da nefislerini küçük düşürüp onu terbiye edebilmek için kendilerini bu tür suçlamalarla karşı karşıya bıraktıklarını söyleyerek meşrulaştırmaya çalışan gerçek ibâhîler ya da öyle olduğu sanılan insanlar için kullanılır hale geldi. Makdisî tarafından kullanıldığı şekliyle Melâmetiyye tabiri, Nişabur dışında geçerli olan bu farklı anlamı yansıtır ve başka kaynaklar onun bu gözlemini teyit eder. Zeydî imâm Ahmed b. el-Hüseyin el-Mü'eyyed-Billâh (ö. 411/1021) görünüşe bakılırsa Zeydiyye gözün-

61 Sülemî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinde geçen Ebû Hafs el-Haddâd'a ait şu ifadeler, toplum tarafından tekdir edilme konusuna değinen nadir açıklamalardan biridir: "Onlar (Melâmetîler) insanların önünde yüz kızartıcı davranışlarda bulunur ve iyi niteliklerini onlardan gizlerler. Melâmetîler bâtınî [hallerini] bildiklerinden kendi kendilerini suçlarken, insanlar onları zâhirî [davranışlarından] dolayı suçlarlar": Sülemî, *Melâmetiyye*, s. 89. Buradan anlaşılması gereken şey, Melâmetîlerin kasıtlı olarak menfur davranışlarda bulunuyor olmaları değil, doğal şekilde gerçekleşen menfur davranışlarını gizlemiyor olmalarıdır. Nişabur Melâmetîleri, insanların tepkisini çekecek çirkin davranışlardan ziyade övgü toplayacak davranışlar sergilemekten kaçınmışlardır; kıyaslayın, Sviri, "Ḥakīm Tirmidhī", s. 607.

den tasavvufu ele alan bugüne ulaşmış en erken çalışma olan eserinde, kendilerini melâmet ehli olarak adlandıran bazı sûfîlerden söz etmiş ve şöyle demişti: "Onlar kendilerini kötü durumlara sokarak ya da menfur eylemlerde bulunarak benlik duygularını ezmeye çalıştıklarını iddia ederler; ama aslında tövbe halini yitirirler ve pekâlâ yeniden fâsık durumuna düşmüş olabilirler."[62]

el-Mü'eyyed-Billâh ile aynı dönemde yaşayan Sülemî, Melâmetî teriminin ibâhîlere işaret eden bu kullanımından haberdar değilmiş gibi görünür ve Melâmetiyye'yi şeriata riayet eden mistikler olarak tasvir eder. Ne var ki onun manevi atalarının saygınlığını koruma çabalarına rağmen, şerî kurallara aldırış etmeyen ibâhîler için Melâmetî tabirinin kullanımı, 5./11. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Sınırları dikkatle belirlenmiş bir tasavvuf düşüncesine sahip olan Kuşeyrî'nin Nişabur Melâmetîleri'nden *Risâle*'nin tabakât bölümde sadece üç başlık altında söz etmesi şaşırtıcı değildir; bunun olası nedeni, Kuşeyrî'nin gözünde Melâmetiliğin sonradan değil, öteden beri ibâhîlikle lekelenmiş bir mefhum olmasıydı. Hücvîrî ise *Keşfü'l-Mahcûb*'da melâmet konusuna ilginç bilgilerle dolu olan tam bir bölüm ayırdı.[63] Burada Kur'ân'da melâmet kavramının geçtiği bir ayete (5: 54) atıfta bulunarak –ayette Peygamber ve sahabîleri kastedilerek şöyle denmektedir: "[Onlar] Allah yolunda cihat ederler. [Bu yolda] hiçbir kınayıcının kınamasında da korkmazlar"– okuyucularına Allah tarafından seçilen insanların, yani peygamberlerin ve velilerin insanlar tarafından ayıplanmakla toplumun geri kalanından ayrıldıklarını ve böyle bir kınamanın Allah dostlarının gıdası olduğunu hatırlatıyordu.[64] Sonrasında fevkalade açık bir dille melâmet mefhumunun birbirinden farklı anlamlara sahip olduğunu izah etti:

> Melâmet üç çeşittir: (1) doğru yolda olmaya [isnat edilen melâmet], (2) kasten [yapılan] melâmet, (3) [şerî hukukun] terkine [isnat edilen melâmet]. Bunlardan birincisi, işini düzgün yapan, dini gözeten ve sosyal ilişki kurallarına uyan bir kişi, bu nedenle insanlar tarafından ayıplandığında gerçekleşir. Bu, insanların ona karşı olan davranış şeklidir. Ama o kişi bunlara aldırış etmez. İkinci melâmet çeşidi, şu durumda ortaya çıkar: Bir kişi halk arasında büyük bir itibar kazanır ve ilgi odağı haline gelir. Kalbi bu itibara meyleder ve tabiatı ona ilgi gösteren insanlardan hoşlanır. Fakat bu kişi, kalbinin bu insanlardan kurtulmasını ve kendini Allah'a adamayı istemektedir. İnsanlar ondan yüz çevirsin diye kendini zorlayarak şeriat açısından

62 W. Madelung, "Zaydī attitudes to Sufism", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 126.
63 Hücvîrî, *Keşf*, s. 68-78 / *Revelation*, s. 62-9.
64 Hücvîrî, *Keşf*, s. 69-70 / *Revelation*, s. 62-3.

> hiçbir sakıncası olmayan menfur amellerde bulunur. Üçüncü melâmet çeşidi ise şöyle ortaya çıkar: Küfür ve sapkınlık tabii bir şekilde bir kişiyi ele geçirir. Böylece insanlar onun şeriatı ve sünneti terk ettiğini söylerler; oysa o melâmet yolunda yürüdüğünü düşünür.[65]

Hücvîrî, ilk iki tür melâmeti çeşitli örnekler vererek izah etmiş ve uygun bulmuş, şöhret ve popülerlik kazanma taktiği olarak zemmettiği üçüncüsüne ise onay vermemiştir. Üçüncü melâmet çeşidinden yana olanlar genellikle nefislerini zelil etmek için kasten menfur davranışlar sergilediklerini iddia ederek eylemlerine meşruiyet aramışlardır. Hücvîrî toplum tarafından ayıplanmanın kişi üzerinde terapatik bir etkiye sahip olabileceğini düşünse de –nitekim kendi kişisel tecrübesinden bir örnek vererek, şekilci sûfîlerin üzerine yağdırdıkları kavun kabuklarının, kendisini onu ele geçiren ruhsal bir tuzaktan nasıl kurtardığını anlatmıştır– şerî hukukun böylesi bir çirkinlikle ihlal edilmesini tasvip edemezdi.[66]

Hücvîrî'nin melâmete yönelik tutumu, 5./11. yüzyılda konu üzerinde duran diğer isimler tarafından paylaşılmıştır. Aynı şey melâmet mefhumunu ele alan 6./12. yüzyıldaki insanlar için de geçerlidir. Hem Ensârî hem de Ebû Hâmid Gazâlî, tıpkı Hücvîrî gibi melâmet adına şeriata muhalefet eden kişilere itiraz etmiş, ancak halkın ilgisini ve bunun beraberinde getirdiği şöhret ve saygınlık hevesini (*câh*) defetmek isteyen birinin şok edici, fakat caiz davranışlar sergilemesine onay vermiştir. Gazâlî bu hususta ismini vermediği bir zâhiti örnek göstermişti; anekdota göre bir yönetici bu zâhidi ziyaret etmiş, zâhit misafirinin dikkatini kendisinden uzaklaştırıp başka yöne çekmek için tıka basa yemek yemeye başlamıştı.[67] Zâhirî hadisçi ve sûfî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî 'İbnü'l-Kayserânî' (448-507/1058-1113) zamanının Melâmetîlerini ibâhî olmakla eleştirmiştir.[68] 6./12. yüzyılın sonlarına doğru Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın biyografisini yazan Muhammed b. Münevver, Ebû Sa'îd'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Melâmetî, Allah aşkı olmayan, başına ne gelirse gelsin korkmayan ve ayıplanmaya aldırış etmeyen kişiye denir."[69]

---

65 Hücvîrî, *Keşf*, s. 70-1 / kıyaslayın, *Revelation*, s. 63-4.
66 Hücvîrî, *Keşf*, s. 77-8 / *Revelation*, s. 69.
67 Gazâlî, *Kîmiyâ*, 2:199; Gazâlî, *İhyâ'*, 3: 304-5; Meier, *Abū Sa'īd*, s. 497.
68 İbnü'l-Kayserânî'nin *Safvetü't-Tasavvuf*'undan [Beyrut, 1416/1995, s. 473] nakleden, Pûrcevâdî, *Do Müceddid*, s. 147. İbnü'l-Kayserânî hakkında bkz. Joseph Schacht, "Ibn al-Ḳaysarānī", *EI* 3, s. 821a.
69 Muhammed b. Münevver, *Esrâr*, 1:288 / *Secrets*, s. 436; O'Kane'nin "bunun ayıplanacak bir şey olduğunu düşünmeyen" çevirisini "ayıplanmaya aldırış etmeyen" olarak düzelttim. Graham, çeviriyi doğru yapmıştır: "Abū Sa'īd", s. 128.

İbn Münevver ile hemen hemen aynı dönemde İbnü'l-Cevzî, Hücvîrî ve Gazâlî'ye çok benzer şekilde fakat çok daha iğneleyici ifadeler kullanarak Melâmetîleri zemmetmiştir:

> Melâmetiyye denilen bazı sûfîler günaha batmışlardır ve derler ki, "bizim gayemiz, şöhret ve ikiyüzlülük illetinden korunmak için halkın gözünden düşmektir". Onların durumu, bir kadınla zina eden, "neden ilişki sırasında geri çekme yöntemini (*'azl*?) uygulamadın?" diye sorulduğunda "ben *'azl*in mekruh bir şey olduğunu duymuştum" cevabını veren ve sonrasında "peki zinanın haram olduğunu duymadın mı?" karşılığını alan bir kişinin durumuna benzer. Bu cahil insanlar, Allah indinde gözden düşmüşlerdir ve Müslümanların Allah'ın yeryüzündeki şahitleri olduklarını unutmuşlardır.[70]

İbnü'l-Cevzî, prensip olarak bilerek ve isteyerek insanların tepkisini çekecek fiillerde bulunmaya karşıydı ve çok net bir ifadeyle "bir kişinin insanlar arasında kendini zelil etmesi dine uygun bir davranış değildir" demişti.[71] Daha yakın geçmişteki sûfîlerin benzer nitelikteki ölçüsüz davranışları hakkında çoğu zaman suskun kalsa da, özellikle Şiblî ve Nûrî'nin isimlerinin geçtiği çok açık menfur davranış örneklerini nasıl değerlendirdiğini anlattı ve bunları tasvip etmediğini ifade etti. Ancak tıpkı Hücvîrî ve Gazâlî gibi onun da, halkın kendilerine gösterdiği ilgi ve teveccühün haklı gerekçelerle önünü kesen mütedeyyin şahsiyetlerden yana hiçbir kuşkusu yoktu ve bir yöneticinin önünde pisboğaz biriymiş gibi davranan zâhitten o da övgüyle söz etmişti.[72]

Peki, 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda Melâmetî olduğunu iddia edenler arasında gerçekten de çok sayıda ibâhî var mıydı? Bu dönemde zaman içinde başta *dervîş* (Farsçada yoksul, dilenci) ve *kalender* (Farsçada kaba, inceliksiz) olmak üzere ibâhiliğe işaret eden başka terimlerin ortaya çıkması, bu soruyu daha da karmaşık hale getirir. Bu terimlerin etimolojik kökenleri ve temsil ettikleri sosyal profillerin tarihi belli değilse de, başlangıçta hem dilenciler hem de Allah'a tevekkülde aşırılığa varan gezgin zâhitler için kullanılmış olması muhtemeldir. Ancak bazı gezgin zâhitler, bağış toplamaya çalışmaksızın gelen yardımları kabul ederken, diğerleri şüphesiz ki doğrudan dilencilik yaparak yaşamlarını idame ettirmişler ya da en azından yaygın biçimde dilenci olarak görülmüşlerdir. Sonuç olarak, *dervîş* ve *kalender* terimlerinin etimolo-

70 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 468; ayrıca bkz. s. 478.
71 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 468.
72 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 201-2.

jileri bilinmiyor olsa bile, başlangıçta gönüllü ve istem dışı yoksulluğun, yani gezgin zâhitlerin ve dilencilik yapmak zorunda kalanların bu ortak isimler altında bir araya geldiklerini söylemek mümkündür.[73]

5./11. ve 6./12. yüzyıllarda *dervîş* sözcüğünün genellikle yine birincil anlamlarıyla (fakir, dilenci) kullanıldığı anlaşılıyor; fakat kelime bu dönemde gezgin dilencilikle karakterize olan farklı bir dindarlık biçimini de çağrıştırmaya başlamış olmalı. Nitekim elimizdeki kanıtlar, 5./11. yüzyılın sonlarından itibaren kelimenin bu anlamda kullanıldığını ve –yanında dilenci kâsesi (*keşkûl*), keçi veya geyik boynuzundan yapılmış borazan (*nefîr* ya da *bûk*), keçe şapka (*tâc*), kısa saplı balta (*teberzîn*), yamalı torba (*çanta*), boğumlu değnek (*'asâ*), hayvan derisi (*pûst*) ve *tesbîh*ten oluşan karakteristik teçhizatı ile dolaşan– gezgin bir derviş tipinin ortaya çıktığını açıkça göstermektedir.[74] *Kalender* terimi benzer kökenlere sahip olabilir; ama *dervîş* teriminden farklı olarak çok erken bir zamanda ibâhîlikle ilişkili hale gelmiştir. Bunun başlıca sebebi, ilginç bir şekilde tam da yeni bir şiir türü olan *gazel*in ortaya çıktığı 5./11. yüzyılın sonları ve 6./12. yüzyılın başlarında *kalender*in İran şiirine konu olan özel bir edebî figür haline gelmesiydi. Bu noktada ana figür olan *kalender* etrafında bir dizi imgenin doğuşundan söz etmek gerekir. İlk kez tam anlamıyla Mecdûd b. Âdem Senâ'î'nin (ö. 525-1131) şiirlerinde tezahür eden bu imgeler kümesi, bazen *kalenderiyyât* denilen ayrı bir edebi türe dönüşüyordu; ama genellikle, en bariz şekilde gazelde ve sadece gazelle sınırlı kalmayıp diğer şiir türlerinde de serbestçe kullanılabilen bir tasvirler bütünü halinde varlık gösterdi. Bu bütünü oluşturan tasvirlerde içki içme, cinsel serbestlik, kumar, satranç ve tavla oynama, *harâbât*a (kelime anlamı "yıkıntılar" olan bu kelime ile kastedilen asıl şey meyhane ve genelevdi) giderek İslâm'ın haram kıldığı, özellikle Mecûsî ve Hristiyanlarda âdet olan alışkanlıklar edinme gibi belli başlı temalar kullanılıyordu. Serkeş bir ibâhî tiplemesi için yapılan bu kışkırtıcı tasvirler bütünü, kalenderin yaşam tarzına pozitif bir görünüm kazandırarak onu ikiyüzlülük ve takıyyeden tamamen arınmış gerçek bir dindarlık örneği olarak sundu. *Kalender* [ona benzer birer tipleme olan *rind* (ayyâş) ve *kallâş* (alçak, aşağılık) ile birlikte], "kınayıcıların kınaması" ile ilgisi olmayan, gerçek bir samimiyetle kendini Allah'a adamış biri, başka deyişle hakiki bir

73 Kıyaslayın, H. Algar, "Begging, ii. In Sufi Literature and Practice", *EIr* 3, s. 81-2.

74 "Darvīš, ii. In the Islamic Period", *EIr* 7: 73-6 (H. Algar); "Darvīsh" [maddesi], *Lughātnāma*. Dilenci dervişler hakkında iki erken delil için bkz. Hücvîrî, *Keşf*, 432-79, özl. 449-53 / *Revelation*, 334-66, özl. 345-7; 'Unsurü'l-Me'âlî, *Kâbûsnâme*, 253; bu nasihat kitabı 475/1082-3 yılında yazılmıştır.

Melâmetî olarak resmedildi.[75] Böylece *kalender* terimi, Melâmetî teriminin yörüngesine sokulmuş oldu.

Şiir alanındaki bu ilginç gelişme, acaba gerçek bir sosyal fenomeni mi yansıtıyordu? 7./13. yüzyıldan önce *kalender*in sosyal hayatta karşılaşılan gerçek bir figür olduğunu gösteren edebiyat-dışı kanıtlar olmadığından bu soruya cevap vermek imkânsızdır. *Dervîş* örneğinde olduğu gibi, belki de bu edebi figürün 6./12. yüzyılda muhtemelen yukarıda sözünü ettiğimiz ilk ibâhîlerin bir devamı olarak gerçek hayatta emsalleri vardı; ama bu konuda kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir.[76] Edebî bir figür olarak kalenderin Farsça konuşan Müslüman topluluklardaki gerçek ibâhîlere tekabül edip etmediği meselesi bir yana, şiirde *harâbât* temasının gelişip serpilmesi, önemli başka bir soruyu gündeme getirir: Bu yeni ve etkili şiirsel betimleme, incelemekte olduğumuz dönemde tasavvufun edebi açıdan yorumlanması olarak okunabilir mi? Daha açık konuşmak gerekirse, *kalender* figürü etrafında örülen imgeler ağı, nüfuzlu sûfî mürşitlerin liderliğinde şekillenen yeni sûfî cemaatlere getirilen bir eleştiri miydi? Doğrusunu söylemek gerekirse, İran şiirinde *harâbât* temasının ortaya çıkışı, büyük olasılıkla, kendilerine ait tekkelerde ikamet edip giderek daha da otoriter hale gelen sûfî mürşitler etrafında teşekkül etmiş tasavvufa özgü yeni sosyal kuruluşlarda bariz şekilde görülebilen şekilciliğe Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin getirdikleri kuramsal eleştirinin edebiyat alanındaki yankısıydı. Gerçek hayatta sosyal bir temeli olsun ya da olmasın, şiirde *harâbât* adı verilen yerler, *hânekâh*a yönelik edebi bir tepkiydi. Fiilen "sûfî" olarak adlandırılan *hânekâh* sakinleri, *harâbât* temalı şiirlerde bu dünyaya tamah ettikleri için Allah'ı aramaktan vazgeçen ve böylece tasavvufu kârlı bir sosyal meslek haline getiren "zâhirîlere" (*exoterists*) dönüştürülürken, *kalender*ler Allah için mutlak surette her şeyi feda etmeye hazır gerçek sûfîler oldular. Bu bakımdan tekke cemaatlerinin sözde sûfîleri, pek çok mistik açısından din alanındaki uzmanlıklarını sosyal, ekonomik ve politik güce dönüştürme arzularından dolayı gerçek dindarlıktan taviz veren ve hatta onu yozlaştıran diğer tüm sosyal figürlerden, örneğin medreselerde görevli hadisçiler ve fıkıhçılardan farksızdılar. *Harâbât* muhitinin "tuhaf aynasında" "sûfî dindarlığının norm ve değerleri tamamen ters

75 J. T. P. de Bruijn, "*Qalandariyyāt* in Persian mystical poetry, from Sanā'ī onwards", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1992, s. 75-86; Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, s. 71-6.

76 Daha geniş değerlendirme için bkz. Meier, *Abū Sa'īd*, 494-516; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 1994, s. 31-8.

yüz edildi" ve kalender, gerçek mistik sıfatına terfi ettirildi.[77] Bu rol değişimi, ister gerçek ister hayal ürünü olsun tasavvufun ibâhilikle ilişkili ve gelenek karşıtı kesitinin her zaman sûfîlerin toplumdaki ve Allah'a giden yol üzerindeki gerçek yerlerine eleştirel gözle bakabilecekleri vazgeçilmez bir ayna vazifesi gördüğünü gösterir.

77 Alıntılar: Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, s. 76.

Sonuç



Celî-sülüs istif, müsenna.
Mehmed Şefik Bey, H. 1290.

Kaynak:
Muammer Ülker
Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
1987, Ankara

Erken İslâm'da mistik akımların doğuşunu izah etmek, İslâm mistisizmi tarihçileri için zor bir mesele olmuştur. Tasavvuf üzerindeki "dış etki" sorunu açıklama bekleyen konulardan biridir. Sabık dinî geleneklerin Müslüman mistikler üzerinde açık bir şekilde biçimlendirici bir etki gösterip göstermediği, eğer göstermişse bunu hangi sosyal kanallarla yaptığı, hâlâ ayrıntılı araştırma isteyen sonuca bağlanmamış meselelerdir. Tasavvufun muhtemelen böyle bir dış etkiye maruz kalmış olduğu varsayımı, çetrefilli ve karmaşık bir konu gibi görünmüyorsa da, pratiğe geçildiğinde, bir dinî cemaatteki belirli mistik düşünce ve uygulama modellerinin başka dinî geleneğe mensup bir cemaate "irtihal ettiğini" gösteren gerçek örnekler bulup çıkarmanın zor olduğu açıkça görülür. Bu çalışmada, öncelikle konu hakkındaki akademik çalışmaların hacim ve nitelik bakımından yeterli düzeyde olmaması nedeniyle dış etki konusu ele alınmamıştır. Öte yandan bariz herhangi bir dış etki olmasa bile, en azından bazı mistik düşünce ve uygulamaların belirli dinî geleneklerden evrilmiş olması gerekir; dolayısıyla erken İslâm'da mistik akımların nerede, hangi sosyal koşullarda ve hangi dindarlık tarzlarından doğduğunu sormak doğaldır. Buraya kadar aktarılan tarihsel değerlendirme, bu sorular kümesine bazı cevaplar bulmuştur.

İlk olarak, bazı muhtelif mistik akımların ilk Müslüman cemaatler arasından çıktığı netlik kazanmıştır. Irak'taki mistik çevre hakkında daha çok şey biliyor olsak da, Horasan'daki Melâmetiyye ve Mâverâünnehir'deki hakîmler hakkındaki tarihsel kayıtlar hiç de az değildir. Bu farklı mistik top-

luluklar birbirlerinden tamamen kopuk değillerdi; ancak bunların coğrafi ve kültürel olarak, tümden ilişiksiz olmasa bile, birbirinden farklı ortamlarda bağımsız şekilde neşet ettikleri görülüyor.

İkinci olarak, tasavvuf terimi başlangıçta sadece, mistik çevrelerin daha çok zâhit topluluklarından neşet ettiği Irak'taki belirli gruplarla ilişkiliydi. Esasında hem düşünce hem de pratik bakımından oldukça radikal olan bu çevreler, yeryüzünde cenneti yaşamak gibi konular hakkında sahip oldukları radikal görüşlerini törpüleyerek kendilerini sosyal düzen ve teamüle daha yakın konumlandırdıkları 3./9. yüzyılın ikinci yarısında Basra ve özellikle Bağdat'ta belirgin mistik hareketlere dönüştüler. Öte yandan Melâmetiyye ve hakîmlerin öntarihi hakkında çok az şey biliniyor olsa da, Kuzeydoğu İran ve Orta Asya'daki mistik akımların büyük ihtimalle züht hareketleri içinden çıkmadıkları söylenebilir. Melâmetiyye kazançlı işleri olan zanaatkâr ve tüccar sınıfları arasında şekillenmiş gibi görünüyor. Zengin bir toprak sahibi olan Tirmizî örneğine bakılırsa, hakîmler de aynı şekilde züht idealinden uzak durmuş olabilirler. Demek oluyor ki ileride Irak tasavvufunun başka yerlerdeki benzer hareketler üzerinde oluşan hâkimiyeti, bundan sonraki sûfî gelenek içinde züht ideallerine müstesna bir yer açmış olsa da, mistik akımlar her yerde züht düşüncesinden neşet etmemiştir.

Üçüncü olarak, ilk sûfîler her zaman şehirdeki sosyal hayatın periferisinde kalmış değillerdi. Irak sûfîleri hiçbir zaman tümden terk etmedikleri radikal bir geçmişle savaşmak zorunda kalmışlarken (bu noktada, örneğin Cüneyd ile Nûrî ve Şiblî arasındaki gerilimi hatırlayalım), Melâmetiyye tamamen ana-akım İslâm'ın bir parçasıydı. Melâmetiyye ismi, ancak Irak tasavvufunun Horasan'daki yerel mistik akımlar üzerinde hâkimiyet kurmasından sonra pejoratif çağrışımlar kazandı. Orta Asyalı hakîmlere gelince, bunlar hiç de sosyal düzene saldırıyormuş (*social iconoclasts*) gibi görünmezler. Sonuç olarak, erken İslâm'da mistikler sosyal hayata karşı eleştirel, ama genellikle beşerî ve dünyevi hayatın gerekliliklerini önemseyen (*inner-worldly*) bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu insanların dindarlık anlayışlarını anti-sosyal olarak karakterize etmek yanlış olacaktır.[1]

Son olarak, mistik dindarlık biçimleri her şeyden önce kentli orta sınıfların eğitimli üyeleri arasında yaygındı. Mistik topluluklara intisap eden insanların sayısı herhalde oldukça sınırlıydı; ama onlar, ileri sürdükleri güçlü dinî otorite iddialarından dolayı bazı kültür elitlerinin dikkatini çektiler. Sûfî-

1 Bu yaklaşımın ayrıntılı bir sunumu için bkz. Bernd Radtke, *Kritische Gänge*, s. 251-91 (4. makale).

ler, kendilerini kültürel otoritenin tek meşru taşıyıcıları olarak gören bazı din alimleriyle ters düşmeye meyilliydiler. Doğal olarak bu sürtüşmeler, belirli inanç kuralları ya da pratiklerinin İslâm'a uygun olup olmadığına dair tartışmalar biçiminde tezahür etti. Hem Tüsterî ve Tirmizî örneklerinde hem de Nûrî ve başka isimlerin sorgulandığı Gulâm Halîl soruşturmasında olduğu gibi, bu tür ihtilaflar siyasetçilerin dikkatini çekti; ama ilk sûfîler genellikle siyasî otoritelerin ilgi alanlarının dışında kaldılar; çünkü normalde politik bir tehdit oluşturacak büyüklükte taraftar kitlelerini yönetmiyorlardı ve yöneticilerin işine yarayacak becerilere sahip değillerdi. Sûfîler cephesinden bakıldığında, onların da genellikle politikacılardan uzak kalmayı tercih ettikleri görülüyor.

Bu çalışma, tasavvufun doğuş aşamasının ötesine geçerek, Irak menşeli tasavvufun İslâm dünyasının diğer bölgelerine yayılışını incelemiş ve en azından Horasan örneğinde onun Nişabur Melâmetiyyesi ile kaynaştığını ispat etmiştir. Irak tasavvufunun Melâmetiyye ile temasa geçmesi, iki akımın birleşip kaynaşmasına yol açmıştır. Bu kaynaşmada, Şâfiî hukuk okuluyla bağlantılı hale gelen tasavvuf, baskın parti olmuş, ancak Melâmetiyye de büyük ihtimalle yeni sentezlere kendine has bazı hususiyetleri ile katkıda bulunmuştur. Örneğin Melâmetiyye'nin nefsi büyük bir dikkat ve özenle terbiye etme üzerindeki ısrarı, yeni bir sentez biçiminde zuhur eden Horasan tasavvufunun ayırıcı özelliği olan mürebbi şeyh üzerindeki yeni vurguya yansımış olabilir. Benzer şekilde Melâmetiliğin sosyal uyuma verdiği önem, Horasan sûfîliğinde, Irak tasavvufunun Cüneyd tarafından temsil edilen sosyal olarak uyumlu ve ölçülü yönünün (politik olarak pasif, ama sosyal hayatı reddetmeyen bir eğilimle karakterize olur), kısmen Harrâz, Nûrî ve Şiblî tarafından temsil edilen sosyal olarak gelenek karşıtı ve ölçüsüz yönleri (buna bekâr kalmak ya da en azından aileyi ihmal etmek, kendini şiire vermek ve gelişmiş bir aşk söylemi dâhildi) üzerinde üstünlük sağlamasını kolaylaştırmış olabilir. Son olarak Melâmetîlerin ruhsal halleri gizlemeyi tercih etmesi, pek çok sûfî çevrede "ritüelistik" davranış ve görünüş modellerine gösterilen ilgiyle dışa vuran "şekilciliğe" karşı Hücvirî gibi isimlerin gittikçe daha da artan eleştirilerine pekâlâ ilham vermiş olabilir.

Yeni Horasan sûfîliği, fıkıh ve kelâma karşı nispeten ılımlıydı ve bu özelliği İslâm dünyasının her yerinde din alimleri arasında kalıcı bir cazibe edinmesini garanti altına aldı. Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi alim-sûfîler tarafından ilmî açıdan çekici kalıplara dökülen, Fârmedî ve Ahmed Gazâlî gibi ilmî anlatımda usta sûfîler tarafından popüler hale getirilen Horasan tasavvufu, Müslüman cemaatlerin kültür elitleri için güçlü bir dindarlık biçimi olduğu-

nu ispatladı. Ebû Hâmid Gazâlî *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde tasavvufun pratik yönlerini o dönemde ilim dünyasına sirayet eden hastalıkları iyileştiren tedavi biçimi olarak sunarken yaptığı tek şey, ilmî ve mistik dindarlık biçimleri arasındaki bu beraberliği yeni terimlerle tasdik etmekti.

Ne var ki eğitimli elitler arasındaki başarısına rağmen Horasan tasavvufu, Irak tasavvufunun "yerel sahadaki" benzer hareketlerle kaynaşmasının en etkili, fakat sadece bir sonucuydu. Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî gibi kişiler dinî ilimlere ters düşmeyen "ılımlı" Horasan tasavvufuna giden yolu açmışlarsa, Mekkî, Ebû Mansûr ve Ensârî gibi kişiler de, yeni ilmî yaklaşımların nüfuzuna direnmiş ve inatla kendi tasavvuf anlayışlarını gelenekçi bir İslâm tasavvurunun ana unsuru olarak sunmuşlardır. Irak tasavvufunun züht kökenlerine sadık kalan bu mistik yaşam anlayışı, büyük ihtimalle sadece Basra, İsfahan ve Herat gibi şehirlerde değil aynı zamanda Mekke'deki mistik çevreler arasında da yaygındı. Bu gelenekçi sûfîlik, büyük ihtimalle Mısır kanalıyla Irak ve Batı Arabistan'dan Mağrib ve Endülüs'e, Horasan sûfîliğinin Ebû Hâmid Gazâlî'nin çalışmaları ile buralara ulaşmasından çok önce geçti. Gelenekçi tasavvuf, özellikle Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine bağlı insanlar arasında geniş bir zemin buldu ve hiçbir zaman bu çevrelerdeki canlılığını tamamen kaybetmedi. Öte yandan, tasavvufla ilgili tarihsel kayıtlarda geçmemekle birlikte Horasan sûfîliği ve gelenekçi sûfîliğin dışında başka sûfî akımların ortaya çıkmış olması oldukça muhtemeldir. Özellikle, Orta Asya'da Hanefîliğin hâkim olduğu bölgelerde Tirmizî ve bölgenin diğer hakîmlerinin attığı güçlü temel üzerine inşa edilen bir başka tasavvuf anlayışı var olmuşsa, bu hiç de şaşırtıcı olmaz. Orta Asya ve Doğu Horasan'a özgü böyle bir tasavvuf anlayışının, Ahmed-i Câm gibi son derece önemli ve etkili bir sûfînin tasavvuf düşüncesine ilham vermiş olması kesinlikle mümkündür; nitekim alışılmadık türden bir sûfî olarak Ahmedî Câm'ın tasavvuf düşüncesi, izah edilemeyecek şekilde emsalsiz bir görünüm arz eder.

Irak tasavvufunun başka bölgelere yayılması ve diğer mistik akımlarla kaynaşması, içinde değişik mistik İslâm tasavvurları barındıran yeni sentezlerin biçimlenmesine yol açtığında, bu tasavvurların yazılı çalışmalarda edebi ifade bulması kaçınılmazdı. Tasavvuf yazınının ortaya çıkışı; üçüncü, dördüncü ve beşinci kuşak sûfîlerin çeşitli ihtiyaçlara cevap veren gelenek-inşası çabalarının edebi yansımasıydı. Bu ihtiyaçların başında, sûfî dindarlık biçiminin erken İslâm'da yaygın diğer tüm dinî yaşam biçimlerinden üstün olduğunu göstermek geliyordu. Bununla yakından ilişkili ikinci zaruret; "sahte", "asılsız" ya da sadece "yanlış yola sapmış" mistik hareketlerden tefrik etmek

için "gerçek sûfîliğin" normatif sınırlarını belirlemekti. Başka pratik ihtiyaçlar da gündemdeydi: ilk sûfî üstatların bıraktığı mirası korumak ve gelecek kuşaklara aktarmak; teorik ve pratik rehberlikte tüm üyeleri bağlayan müşterek söylemler kanalıyla gelişmekte olan sûfî cemaatler içinde dayanışma sağlamak; tasavvufu ona yabancı yeni kitlelere tanıtmak; rakip dindarlık biçimleri karşısında kendinden emin bir duruş sergilemek. Tasavvuf konulu incelemeler ve biyografik derlemelerin ortaya çıkmasına katkıda bulunan başlıca faktörler bunlardı. Gelenek inşası yolundaki bu bilinçli ve planlı çabaların arkasında esas itibariyle "apolojik" maksatlar olduğunu, yani tasavvufu onu eleştirenlere karşı savunmak için bu çabalara girişildiğini düşünmek yanlış olur; çünkü her şeyden önce mistiklerin bu aşamada daha önce görülmemiş, hatta ciddi kültürel ve politik işkencelere maruz kaldıklarını gösteren hiçbir inandırıcı kanıt bulunmamaktadır. Doğrudan değil dolaylı olarak tasavvufla ilgili olan Hallâc'ın akıbeti, tüm sûfîlerin zulüm gördüklerini düşündürecek kadar karanlık bir tablo oluşturmaz.

Tasavvuf yazınının ortaya çıkması, ruhani eğitim ve terbiyeye özel ilgi gösteren ve gücü gitgide daha da artan sûfî şeyhlerin etrafında müritlerden oluşan cemaatlerin şekillenmesiyle birlikte ilerledi. Sıkı mürşit-mürit ilişkileri, bu cemaatlerin bel kemiğini oluşturdu. Mürşit ve mürit arasındaki karşılıklı bağımlılık, "âdâb" konulu rehberlik kitaplarında dile getirilen oldukça ritüelleştirilmiş beşerî etkileşim modellerinde ifade buldu. Sonunda bu davranış reçeteleri, ilk sûfî şeyhleri kaynak göstererek tevsik edilen popüler kurallara dönüştürüldü ki bunların başında "Cüneyd'in sekiz şartı" geliyordu. Sûfî topluluklar gitgide, bilhassa sûfî faaliyetlerine tahsis edilmiş tekkelerde toplanmaya ve hatta ikamet etmeye başladılar. Bu müşterek hayat, düzen gerektirdi ve hem sûfîler hem de sûfî olmayanlar tekkedeki yerleşik hayatın mali, hukuki ve etik tüm boyutları üzerine düşünmeye başladılar. Toplum içine karışma, ikamet yeri, karakteristik günlük işler ve spesifik ritüellerle sınırları çizilen müşterek bir sûfî kimliğin oluşturulması, karmaşık bir sosyal süreçti.

Büyük sûfî cemaatlerin ortaya çıkışı, sûfî yaşam tarzına giderek artan rağbetin bir işaretiydi. Bu gelişen sosyal görünürlük, kısmen, tasavvufun yapısında bulunan güçlerin bir ürünüydü. Sûfîler iç âleme yönelen mistikler olmaları itibariyle sanki bu dünyadan değillermiş gibi yaşamış olsalar da, tasavvuf, temeli güçlü bir şekilde bu dünyaya dayandırılan mistik bir yaşam biçimiydi ve kendi imgesinde dünyayı dönüştürmek için güçlü içsel eğilimlere sahipti. Başka deyişle sûfîler, İslâm'ı bir bütün olarak hayata geçirmeye yönelik güçlü şekilde sahiplendikleri manevi bir misyonla hareket eden aktivistler

olabiliyorlardı. Dünyevi hayatını reddetmeyen bu duruş, sûfîlerin gitgide artan sosyal ve kültürel popülaritesini beslemiş olmalı.[2] Öte yandan daha etkili kültürel güçler de devredeydi. Hiç şüphe yok ki sûfî İslâm anlayışının sosyal hayatının tüm alanlarına ulaşması, büyük ölçüde, İslâm toplumunda giderek daha da yaygınlaşan evliya kültü ile yollarının birleşmesi sayesinde oldu. Aslına bakılırsa, toplumca el üstünde tutulan dinî otorite sahibi mürebbi şeyhlerin etraflarındaki mürit toplulukları ile birlikte sivrilmeleri, popüler İslâm'da evliya kültünün teşekkülüyle aynı zamanda gerçekleşti. Halk arasında sevilip tutulan veliler ve Allah tarafından seçilmiş velilerin şefaat gücü üzerine kurulu evliya kültü, özellikle 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda kendini gösterdi. Sûfî velilik anlayışı ile popüler velilik anlayışı arasında giderek artan kaynaşma, sûfî dindarlık anlayışının yayılması için yeni sosyal alanlar açtı ve sûfî şeyhler halk arasında sevilip sayılan veliler olarak giderek daha fazla sosyal nüfuz sahibi oldular. O zamana kadar şehirli orta sınıf ile sınırlı kalan tasavvuf, aşamalı şekilde tüm sosyal tabakalara yayıldı ve popüler dindarlığın tüm alanlarına güçlü şekilde yerleşti.

Şeyh ile mürit arasındaki bağlar üzerine kurulu "kapalı" sûfî çevrelerin, sadakat ve himaye bağlarıyla, "dışarıda" daha geniş müntesipler ya da içeriyle bağlantılı sempatizanlar kazanacak şekilde genişlemeye ve sûfî din anlayışının İslâm toplumlarında daha geniş sosyal kimliklerin oluşumuna yön vermeye başlaması bu aşamada gerçekleşti. Tahmin edileceği üzere, sûfîlerin artan sosyal cazibelerinin farkına varan politikacıların onları ilgi alanlarına dâhil etmeleri de yine bu aşamada oldu. Politikacılar hem ferdî hem de siyasî rejimlerin temsilcileri olarak, önde gelen sûfîlerin kutsal addedilen güçlerinden faydalanmaya çalıştılar. Çok geçmeden birtakım ihtiyaçları karşılamak üzere sûfîlerle politikacılar arasındaki ilişkiyi konu alan hikâyeler İslâm toplumları arasında yayılmaya başladı. Politikacılar ve otorite iddiasında bulunan kültür elitleri, böylesi popüler bir cazibenin kendilerine zarar verebileceği korkusuyla sûfîlere aynı zamanda endişeyle bakıyorlardı ve bu durum zaman zaman bazı sûfî şeyhlerin sıkı gözetim altında tutulmalarına ve hatta zulüm görmelerine yol açtı.

Sûfî dindarlık biçiminin halk arasında gördüğü rağbetteki bu olağanüstü yükseliş ve onun sosyal bir "mesleğe" dönüşmesi, itirazsız geçen bir süreç değildi. Sûfîlerin dünyevî ve sosyal hayatın gerekliliklerini yadsımayan duruşlarının yanında, erken İslâm mistisizminin pek çok kolu, tam anlamıyla dün-

2 Her zaman olduğu gibi bu konuda da Meier'in isabetli tespitleri için bkz: "Sufisme et déclin culturel", s. 227-38 (4. soru).

yadan vazgeçiş hareketine dönüşmese de, potansiyel olarak, geleneksel sosyal hayat açısından kritik önem taşıyan "anarşist" eğilimler barındırıyordu.

En açık haliyle erken dönem Irak tasavvufunda görülen bu eğilimler, tüm mistik toplulukların içinde ve etrafında olmaya devam etti ve zaman zaman dinî kurallara aldırış etmeyen (*libertine*) ve geleneklere ve yerleşik kurumlara saldıran (*iconoclastic*) sosyal davranışlar şeklinde tezahür etti. Görülen o ki, tasavvuf, sosyal düzene uyum sağladıkça ve toplum içinde geniş çapta ilgi görüp benimsendikçe, onun sosyal açıdan yıkıcı potansiyeli, "sûfî şekilcilik ve sembolizmine" (*sufi exoterism*) ve tasavvufun alışılmış sosyal kurumlarla uyum sağlamasına içeriden gelen bir tepki olarak din ve gelenek karşıtı inanç ve pratikler şeklinde su yüzüne çıktı. *Kalender*lerin ve sosyal olarak gelenek karşıtı yeni nesil "Melâmetîlerin" ortaya çıkışını bu bağlamda yorumlamak gerekir. Sosyal normlardan belirgin bir kopuş şeklini almadığında bile, bizzat tasavvuf dünyasının içinden çıkan bu refleksif "şekilcilik" eleştirisi, bundan sonraki tüm dönemlerde sûfî söylem ve davranışların önemli bir özelliği olarak kaldı.

Gelenek ve yerleşik kurumlarla barışık ya da "ikonoklastik", sosyal düzene uyumlu ya da ibâhî her türden sûfî veli, 6./12. yüzyılda açık bir şekilde mühim sosyal aktörler haline gelmişlerdi, ayrıca rehber ve örnek alınan isimler etrafında kuşaktan kuşağa, bazı durumlarda bölgeden bölgeye geçen müşterek tasavvufî kimlikler tedricen teşekkül etmeye başlamıştı. Sınırlı sayıda orta sınıf şehirli arasında başlayan bir mistik dindarlık biçimi, İslâm toplumunda tüm sosyal tabakalardan takipçileri, taraftarları ve meraklıları peşinden sürükleyen dinsel bir yaşam şekline dönüşmüş, tasavvuf başarıya erişmişti.

Kaynakça

Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Luzac, Londra, 1962.

Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998.

Addas, Claude, "Andalusī mysticism and the rise of Ibn 'Arabī", ed. Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, s. 909-33.

Ahmed-i Câm [Ebû Nasr Ahmed b. Ebî'l-Hasan], *Miftâhü'n-Necât*, yay. Ali Fâzıl, İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i Îrân, Tahran, 1347/1968.

—, *Ravzatü'l-Müznibîn ve Cennetü'l-Müştâkîn*, yay. Ali Fâzıl, İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i Îrân, Tahran, 1355/1976.

—, *Ünsü't-Tâ'ibîn*, yay. Ali Fâzıl, İntişârât-i Tûs, Tahran, 1368/1989.

Aigle, Denise, "Un fondateur d'ordre en milieu rural: le cheikh Abū Ishāq de Kāzarūn", ed. Denise Aigle, *Saints Orientaux*, De Boccard, Paris, 1995, s. 181-209.

'Alâka, Fâtıma, "Risâle-i 'Fazlü't-tasavvuf 'alâ'l-mezâhib' te'lîf-i Ebû Abdullah Muhammed ibn Hafîf", *Ma'ârif* 15, No. 1-2, 1998, s. 51-80.

'Alâka, Fâtıma, "Risâle-i 'Şerefü'l-fukarâ' te'lîf-i Ebû Abdullah Muhammed ibn Hafîf", *Ma'ârif* 16, No. 1, 1999, s. 98-132.

Al-Shaibi, Kamil M., *Sufism and Shiism*, LAAM, Surbiton, 1991.

Andrae, Tor, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, State University of New York Press, Albany, 1987.

Arberry, Arthur J., "Did Sulamī plagiarize Sarrāj?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, s. 461-2.

—, "Khargūshī's manual of Sufism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19, 1938, s. 345-9.

Asīn Palacios, Miguel, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. Elmer H. Douglas, Brill, Leiden, 1978.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969.

Avery, Kenneth S., *A Psychology of Early Sufi Samā': Listening and Altered States*, Routledge Curzon, Londra, 2004.

'Aynü'l-Kudât el-Hemedânî, Abdullah b. Muhammed, *Temhîdât*, yay. 'Afîf 'Useyrân, Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1341/1962.

Bedevî, Abdurrahmân, *Şehîdetü'l-'Işki'l-İlâhî Râbi'atü'l-'Adeviyye*, Mektebetü'l-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1962.

Baldick, Julian, "The Legend of Rābi'a of Basra: Christian antecedents, Muslim counterparts", *Religion* 19, 1990, s. 233-47.

—, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York University Press, New York, 1989.

Ballanfat, Paul, "Théorie des organes spirituels chez Yūsuf Hamadānī", *Studia Islamica* 87, 1998, s. 35-66.

Beaurecueil, S. de Laugier de, "Un opuscule de Khwādja 'Abdallāh Anṣārī concernant les bienséances des Soufis", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 59, 1960, s. 203-39.
Berg, Herbert (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Brill, Leiden, 2003.
Berkey, Jonathan P., *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, University of Washington Press, Seattle, 2001.
Bonner, Michael D., *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, CT, 1996.
—, "The *Kitāb al-Kasb* attributed to al-Shaybānī: poverty, surplus, and the circulation of wealth", *Journal of the American Oriental Society* 121, 2001, s. 410-27.
—, "Poverty and charity in the rise of Islam", ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 13-30.
Böwering, Gerhard, "The ādāb literature of classical Sufism: Anṣārī's code of conduct", ed. Barbara D. Metcalf, *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, 1984, s. 62-87.
—, "Early Sufism between persecution and heresy", ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 45-67.
—, "The major sources of Sulamī's minor Qur'ān commentary", *Oriens* 35, 1996, s. 35-56.
—, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*, De Gruyter, Berlin, 1980.
—, "The Qur'ān commentary of al-Sulamī", ed. Wael Hallaq ve Donald P. Little, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Brill, Leiden, 1991, s. 41-56.
Bruijn, J. T. P. de, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*, Curzon, Richmond, Surrey, 1997.
—, "*Qalandariyyāt* in Persian mystical poetry, from Sanā'ī onwards", ed. Leonard Lewisohn, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1992, s. 75-86.
Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1972.
—, *Islam: The View from the Edge*, Columbia University Press, New York, 1994.
Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, *Min Kadâyâ el-Fikri'l-İslâmî: Dirâse ve Nusûs*, Mektebetü Dâri'l-'Ulûm, Kahire, 1978.
Calasso, Giovanna, "Les ramparts et la loi, les talismans et les saints: la protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales", *Bulletin d'Études Orientales* 44, 1992, s. 83-104.
Carrette Jeremy R., ve Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, Londra, 2005.
Cevberî, Abdurrahîm b. Ömer, *el-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, yay. 'Isâm Muhammed Şibârû, Dârü't-Tezâmün, Beyrut, 1992.
(Cevberî) Jawbarī, 'Abd al-Raḥīm ibn 'Umar, *Le voile arraché: l'autre visage de l'Islam*, 2 Cilt, René Khawam, Phébus, Paris, 1979-80.

Chabbi, Jacqueline, "Fuḍayl b. 'Iyāḍ, un précurseur du ḥanbalisme", *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas* 30, 1978, s. 331-45.
—, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurāsān", *Studia Islamica* 46, 1977, s. 5-72.
—, "Réflexions sur le soufisme iranien primitif", *Journal Asiatique* 266, 1978, s. 37-55.
Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Chittick, William C., *Sufism: A Short Introduction*, Oneworld, Oxford, 2000.
Chodkiewicz, Michel, "La Sainteté et les saints en Islam", ed. Henri Chambert-Loir ve C. Guillot, *Le Culte des saints dans le monde musulman*, École française d'Extrême Orient, Paris, 1995, s. 13-22.
Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1993.
Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
Cornell, Vincent J., *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, Austin, 1998.
Crussol, Yolande de, *Le rôle de la raison dans la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī: 'aql et conversion chez al-Muḥāsibī, 165/243-782/857*, Concep, Paris, 2002.
Dabashi, Hamid, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*, Curzon, Richmond, Surrey, 1999.
Demeerseman, André, *Nouveau regard sur la voie spirituelle d''Abd al-Qādir al-Jīlānī et sa tradition*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.
Deylemî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Sîretü'ş-Şeyhi'l-Kebîr Ebû Abdullah İbnü'l-Hafîf eş-Şîrâzî*, yay. Annemarie Schimmel, İntişârât-i Bâbek, Tahran, 1984.
(Deylemî) Daylamī, Abu'l- Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, *A Treatise on Mystical Love*, çev. Joseph Norment Bell ve Hasan Mahmood Abdul Latif Al Shafie, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2005.
Die Lebensweise der Könige: Adab al-mulūk, ein Handbuch zur islamischen Mystik, çev. Richard Gramlich, Deutsche Morgenländische Gesellschaft Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart, 1993.
Dols, Michael W., *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
Dreher, Josef, *Das Imamat des islamischen Mystikers Abūlqāsim Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Qasī (gest. 1151): eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des 'Buchs vom Ausziehen der beiden Sandalen' (Kitāb ḫal' an-na'lain)*, Bonn, 1985.
Drewes, G. W. J., *Directions for Travellers on the Mystic Path*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.
Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, 10 Cilt, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1932-8.
Elmore, Gerald, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Brill, Leiden, 1999.
Ensârî el-Herevî, Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, yay. Abdülhayy Habîbî, İntişârât-i Fürûğî, Tahran, 1942/1963.
Ernst, Carl W., *The Shambhala Guide to Sufism*, Shambhala, Boston, MA, 1997.

—, *Words of Ecstasy in Sufism*, State University of New York Press, Albany, 1985.
Ess, Josef van, *Die Gedankenwelt des Ḥāri al-Muḥāsibī*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn, 1961.
—, "Der Kreis des Dhu'l-Nūn", *Die Welt des Orients* 12, 1981, s. 99-105.
—, "Sufism and its opponents: reflections on topoi, tribulations, and transformations", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 22-44.
—, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religösen Denkens im frühen Islam*, 6 Cilt, De Gruyter, Berlin, 1991-7.
Farhādī, A. G. Ravān, *'Abdullāh Anṣārī of Herāt (1006-1089 C.E.): An Early Ṣūfī Master*, Curzon, Richmond, Surrey, 1996.
Fâzıl, Ali, *Şerh-i Ahvâl ve Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-i Ahmed-i Câm*, İntişârât-i Tûs, Tahran, 1374/1995.
Fierro, María Isabel, "Accusations of *zandaqa* in al-Andalus", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 1987-8, s. 251-8.
Fierro, Maribel, "Opposition to Sufism in al-Andalus", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 174-206.
—, "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55, 1992, s. 236-49.
Frank, Richard, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Duke University Press, Durham, NC, 1994.
Fürûzânfer, Bedî'ü'z-Zamân, *Ehâdis-i Mesnevî*, Emîr-i Kebîr, Tahran, 1361/1982.
Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 5 Cilt, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1996.
—, *Kîmiyâ-yı Sa'âdet*, 2 Cilt, yay. Hüseyin Hidîvcem, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1364/1985.
(Gazâlî) Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur* Gottesliebe, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Wiesbaden, 1984.
Gazâlî, Ahmed b. Muhammed, *Mecmû'a-i Âsâr-i Fârsî-i Ahmed-i Gazzâlî 'Ârif-i Müteveffâ-yı 520 H.Q.*, yay. Ahmed Mücâhid, Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1370/1991.
Gaznevî, Sedîdüddîn Muhammed b. Mûsâ, *The Colossal Elephant and His Spiritual Feats, Shaykh Ahmad-e Jām: The Life and Legend of a Popular Sufi Saint of Twelfth Century Iran*, çev. Heshmat Moayyad ve Franklin Lewis, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA, 2004.
Geoffroy, Eric, "Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle", ed. Denise Aigle, *Miracle et karama: saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique IVe-XVe siècles*, Turnhout, Brepols, 2000, s. 301-16.
—, *Djihad et contemplation: Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Dervy, Paris, 1997.
Gianotti, Timothy J., *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Iḥyā'*, Brill, Leiden, 2001.
Goldziher, Ignác, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton, 1981.

—, "On the veneration of the dead in paganism and Islam", ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern, *Muslim Studies*, 1, Allen & Unwin, Londra, 1967, s. 209-38.

—, "Veneration of saints in Islam", ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern, *Muslim Studies*, 2, Allen & Unwin, Londra, 1967, s. 255-341.

Goodman, Lenn E., "Ibn Masarrah", ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Routledge, Londra, 1996, s. 277-93.

Graham, Terry, "Abû Sa'îd ibn Abi'l-Khayr and the School of Khurasan", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 583-613.

Graham, William A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsī*, Mouton, The Hague, 1977.

Gramlich, Richard, *Abu l-'Abbās b. 'Aṭā': Sufi und Koranausleger*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft Kommissionsverlag, F. Steiner, Stuttgart, 1995.

—, "Abū Sulaymān ad-Dārānī", *Oriens* 33, 1992, s. 22-85.

—, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1997.

—, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Cilt, Deutsche Morgenländische Gesellschaft Kommissionsverlag Steiner, Wiesbaden, 1965-81.

—, *Weltverzicht Grundlagen und Weisen Islamischer Askese*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1997.

—, *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, F. Steiner, Wiesbaden, 1987.

Gribetz, Arthur, "The Samā' controversy: Sufi vs. legalist", *Studia Islamica* 74, 1991, s. 43-62.

Griffel, Frank, "Al-Ġazālī's concept of prophecy: the introduction of Avicennan psychology into Aš'arite theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 2004, s. 101-44.

Gril, Denis, "Le miracle en islam, critère de la sainteté?", ed. Denise Aigle, *Saints orientaux*, De Boccard, Paris, 1995, s. 69-81.

Hakîkat, Abdürrafî', *Sultânü'l-'ârifîn Bâyezîd-i Bestâmî*, İntişârât-i Âftâb, Tahran, 1361/1982.

Harkûşî, Abdülmelik b. Muhammed, *Kitâbü Tehzîbi'l-Esrâr*, yay. Bessâm Muhammed Bârûd, el-İmârâtü'l-'Arabiyye, el-Mecma'ü's-Sekafî, Abu Dabi, 1999.

(Harrâz) Kharrāz, Abū Sa'īd, *The Book of Truthfulness (Kitāb al-ṣidq)*, ed. ve çev. Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Londra, 1937.

Heath, Peter, "Reading al-Ghazālī: The case of psychology", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, in Honor of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2005, s. 185-99.

Heinen, Anton, *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyūṭīs al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya*, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1982.

Hogga, Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam: Gazali et les seljuqides*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.

Hunsberger, Alice C., *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveler and Philosopher*, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, Londra, 2000.

Hücvîrî, Ali b. Osmân, *Keşfü'l-Mahcûb*, yay. Valentin Zhukovsky, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1378/1999.
(Hücvîrî) Hujwīrī, 'Alī ibn 'Uthmān, *Revelation of the Mystery (Kashf al-Mahjub)*, çev. Reynold A. Nicholson, Pir Press, Accord, NY, 1999 [1911].
(İbnü'l-'Arîf) Ibn al-'Arīf, Aḥmed b. Muḥammed, *Maḥāsin al-Majālis = The Attractions of Mystical Sessions*, çev. William Elliot ve Adnan K. Abdulla, Avebury, Amersham, 1980.
İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Telbîsü İblîs*, yay. 'İsâm Fâris el-Haristânî ve Muhammed İbrâhîm ez-Zağlî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1994.
(İbn Cübeyr) Ibn Jubayr, Muḥammed ibn Aḥmed, *The Travels of Ibn Jubayr*, ed. William Wright ve M. J. de Goeje, Brill, Leiden, 1907.
(İbn Kudâme) Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh ibn Aḥmad, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*, yay. ve çev. George Makdisi, Luzac, Londra, 1962.
İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahman ve Evliyâi'ş-Şeytân*, yay. Ahmed Hamdi İmâm, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, 1401/1981.
Janssens, Jules, "Al-Ghazzālī's Tahāfut: Is it really a rejection of Ibn Sina's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies* 12, 2001, s. 1-17.
Jarrar, Maher ve Sebastian Günther, "Ġulām Ḫalīl und das Kitāb Šarḥ as-sunna: Erste Ergebnisse einer Studie zum Konservatismus ḥanbalitischer Färbung im Islam des 3./9. Jahrhunderts", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 2003, s. 6-36.
Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 1994.
—, "Walāyah according to al-Junayd", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslin Thought, in Honor of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2005, s. 64-70.
Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, yay. Ahmed Şemseddîn, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1993.
(Kelâbâzî) Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm, *The Doctrine of the Ṣūfīs*, çev. A. J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Kinberg, Leah, "Compromise of commerce: a study of early traditions concerning poverty and wealth", *Der Islam* 66, 1989, s. 193-212.
—, "What is meant by zuhd?", *Studia Islamica* 61, 1985, s. 27-44.
Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Brill, Leiden, 2000.
Kohlberg, Etan (ed.), *Shi'ism*, Ashgate, Burlington, VT, 2003.
(Kuşeyrî) Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, *Principles of Sufism*, çev. Barbara R. von Schlegell, Mizan Press, Berkeley, 1992.
Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, yay. Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd İbnü'ş-Şerîf, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1375/1956.
(Kuşeyrî) Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Wiesbaden, 1989.
Lalani, Arzina, *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bāqir*, I. B. Tauris in association with the Institute od Ismaili Studies, Londra, 2000.
Lamoreaux, John C., *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2002.

Landolt, Hermann, "Gedanken zum islamischen Gebetsteppich", ed. Carl August Schmitz, *Festschrift Alfred Bühler*, Pharos Verlag, Basel, 1965, s. 243-56.
—, "Ghazālī and "*Religionswissenschaft*": some notes on the *Mishkāt al-anwār*", *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 45, 1991, s. 19-72.
Madelung, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Persian Heritage Foundation, Albany, 1988.
Madelung, Wilferd, "Yūsuf al-Hamadānī and the Naqšbandiyya", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 1987-8, s. 499-509.
—, "Zaydī attitudes to Sufism", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 124-44.
Maḥmūd ibn 'Uthmān, *Firdaws al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya, Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, ed. Fritz Meier, Bibliotheca Islamica, Leipzig, 1948.
Makdisi, George, "The Hanbali school and Sufism", *Humaniora Islamica* 2, 1974, s. 61-72.
Malamud, Margaret, "Sufi organizations and structures of authority in medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26, 1994, s. 427-42.
Marín, Manuela, "The early development of *zuhd* in al-Andalus", ed. Frederick de Jong, *Shia Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, Houtsma, Utrecht, 1992, s. 83-94.
—, "Muslim religious practices in al-Andalus", ed. Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, s. 878-94.
—, "Zuhhād of al-Andalus (300/912-420/1029)", ed. Maribel Fierro ve Julio Samso, *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Ashgate, Aldershot, 1998, s. 103-31.
—, "Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī et le développement du ṣūfisme dans al-Andalus", *Revue du monde musulman et la Méditerranée* 63-4, 1992, s. 28-38.
Mason, Herbert, *Al-Hallaj*, Richmond, Surrey: Curzon, 1995.
Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1997.
—, *The Passion of al-Hallāj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 Cilt, çev. Herbert Mason, Princeton University Press, Princeton, 1982.
Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, *'İlmü'l-Kulûb*, yay. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire, 1384/1964.
(Mekkî) Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad ibn 'Alī, *Die Nahrung der Herzen*, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Stuttgart, 1992.
Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, *Kûtü'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vasfü Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, yay. Sa'īd Nasîb Mekârim, Dârü Sâdır, Beyrut, 1995.
Meybüdî, Ebû'l-Fazl Reşîdüddîn, *Keşfü'l-Esrâr ve 'Uddetü'l-Ebrâr Ma'rûf bi-Tefsîr-i Havâce Abdullâh-i Ensârî*, 10 Cilt, yay. Ali Asgar Hikmet, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1331-39/1952-60.
McChesney, R. D., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
McGregor, Richard J. A., *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabī*, State University of New York Press, Albany, 2004.
Meier, Fritz, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende*, Bibliothèque Pahlavi, Tahran, 1976.

—, "A book of etiquette for Sufis", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, Leiden, 1999, s. 49-92.
—, "The Dervish Dance", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticisim*, Brill, Leiden, 1999, s. 23-48.
—, "An important manuscript find for Sufism", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, Leiden, 1999, s. 135-88.
—, "Khurāsān and the End of Classical Sufism", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, 1999, s. 189-219.
—, "Qushayrī's *Tartīb al-sulūk*", çev. John O'Kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, Leiden, 1999, s. 93-133.
—, "Soufisme et déclin culturel", ed. Robert Brunschvig, *Classicisme et déclin culturel dans l'historie de l'Islam, actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 25-29 juin 1956*, Chantemerle, Paris, 1957, s. 217-41.
—, "Ṭāhir al-Ṣafadī's forgotten work on western saints of the sixth/twelfth century", çev. John O'Kane, *Essays of Islamic Piety and Mysticisim*, Brill, Leiden, 1999, s. 423-504.
Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.
Melchert, Christopher, "The adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal", *Arabica* 44, 1997, s. 234-53.
—, "Baṣran origins of classical Sufism", *Der Islam* 82, 2005, s. 221-40.
—, "Early renunciants as *ḥadīth* transmitters", *Muslim World* 92, 2002, s. 407-18.
—, "The Ḥanābila and the early Sufis", *Arabica*, 58, 2001, s. 352-67.
—, "Sufis and competing movements in Nishapur", *Iran* 39, 2001, s. 237-47.
Meri, Josef W., *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
Mînûvî, Müctebâ, *Ahvâl ve Akvâl-i Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1359/1980.
Misgernejâd, Abdülcelîl, "Havâce Ebû Ya'kûb-i Hemedânî ve risâle-i "der beyân-ı tevhîd"", *Ma'ârif* 17, No. 2, 2000, s. 90-6.
—, "*Safâvetü't-tevhîd li-tasfiyeti'l-mürîd* der beyân-ı "es-sûfî gayru mahlûkin"", *Ma'ârif* 18, No. 2, 2001, s. 153-68.
Mitha, Farouk, *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2001.
Moezzi, Mohammad Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, State University of New York Press, Albany, 1994.
Mojaddedi, Jawid A., *The Biographical Tradition in Sufism: The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Curzon, Richmond, Surrey, 2001.
Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd*, 2 Cilt, yay. Muhammed Rızâ Şefî'î-Kedkenî, Mü'essese-i İntişârât-i Âgâh, Tahran, 1366/1987.
(Muhammed b. Münevver) Muḥammad ibn Munavvar, *The Secrets of God's Mystical Oneness*, çev. John O'Kane, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA, 1992.
Netton, Ian R., "The breath of felicity: *adab*, *aḥwāl*, *maqāmāt* and Abū Najīb al-

Suhrawardī", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londr, 1993, s. 457-82.
Nicholson, Reynold A., "An early Arabic version of the mi'raj of Abu Yazid al-Bistami", *Islamica* 2, 1926, s. 403-8.
—, "An historical enquiry concerning the origin and development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society* 38, 1906, s. 303-48.
—, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
(Nifferî) Niffarī, Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Muhammad Ibn 'Abdi'l-Jabbār al-Niffarī*, yay. ve. çev. Arthur J. Arberry, Luzac & Co., Londra, 1935.
Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq, Beyrut, 1970.
—, "Le tafsīr mystique attribué à Ǧa'far Ṣādiq: éditions critique", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 43, 1968, s. 181-230.
—, "Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 44, 1968, s. 117-43.
—, *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans / Nusûs Sûfiyye Gayru Menşûre*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1973.
Ogén, Göran, "Did the term 'ṣūfī' exist before the Sufis?", *Acta Orientalia* 43, 1982, s. 33-48.
—, "Religious ecstasy in classical Sufism", *Religious Ecstasy Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland on the 26th-28th of August 1981*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1982, s. 226-40.
Olesen, Niels Henrik, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)*, P. Geuthner, Paris, 1991.
Paul, Jürgen, "Au début du genre hagiographique dans le Khurassan", *Saints orientaux*, ed. Denise Aigle, De Boccard, Paris, 1995, s. 15-38.
Potter, Lawrence, "Sufis and sultans in post-Mongol Iran", *Iranian Studies* 27, 1994, s. 77-102.
Pouzet, Louis, *Damas au VIIe/XIIIe siècle: vie structures religieuses d'une métropole islamique*, Dar el-Machreg, Beyrut, 1988.
Pretzl, Otto, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Münih, 1933.
Pûrcevâdî, Nasrullâh, "Ebû Mansûr-i İsfahânî: Sûfî-i Hanbelî", *Ma'ârif* 6, No. 1-2, 1989, s. 3-80.
—, "Âdâbü'l-mutasavvife ve hakâ'ikuhâ ve işâratuhâ ez Ebû Mansûr-i İsfahânî", *Ma'ârif* 9, 1993, s. 249-82.
—, *'Aynü'l-Kuzât ve Ustâdân-i û*, Esâtîr, Tahran, 1374/1995.
—, "Bâzmândehâ-yi kitâb-i *el-İşâre ve'l-İbâre*-i Ebû Sa'd-i Hargûşî der kitâb-i *'İlmü'l-Kulûb*", *Ma'arif* 15, No. 3, 1999, s. 34-41.
—, "Do eser-i kûtâh ez Ebû Mansûr-i İsfahânî", *Ma'ârif* 6, 1990, s. 235-83.
—, *Do Müceddid: Pijûhişhâyî der bâra-'i Muhammed-i Gazzâlî ve Fahr-i Râzî*, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1381/2002.
—, "Kitâb-i *Şerhü'l-Ezkâr*", *Ma'ârif* 19, No. 3, 2003, s. 3-30.
—, "Mecâlis-i Ahmed-i Gazzâlî bâ huzûr-i Yûsuf-i Sûfî", *Ma'ârif* 19, No. 1, 2002, s. 3-20.

—, "Menba'î kühen der bâb-ı melâmetiyân-ı Nîşâbûr", *el-Ma'ârif* 15, No. 1-2, 1998, s. 3-50.

—, "Opposition to Sufism in Twelver Shiism", ed. F. de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 614-23.

—, *Rü'yet-i mâh der âsumân: berresî-yi târîhî-yi mes'ele-i likâ' Allâh der kelâm ve tasavvuf*, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1375/1996.

—, "Seyr-i ıstılâhât-i sûfiyân ez "Nehcü'l-Hâss"-i Ebû Mansûr-i İsfahânî tâ "Fütûhât"-i İbn-i 'Arabî", *Ma'ârif* 16, No. 3, 2000, s. 3-55.

—, *Zindegî ve âsâr-i Şeyh Ebû'l-Hasan-i Büstî*, Mü'essese-i Mütâla'ât ve Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, 1364/1985.

Radtke, Bernd (ed.), *Adab al-mulūk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut, 1991.

Radtke, Bernd, "The concept of *wilāya* in early Sufism", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 483-96.

—, "The Eight Rules of Junayd: a general overview of the genesis and development of Islamic dervish orders", ed. Todd Lawson, *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, in Honor of Hermann Landolt*, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, Londra, 2005, s. 490-502.

—, "Al-Ḥakīm al-Tirmidhī on Miracles", ed. Denise Aigle, *Miracle et karama: saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique IVe-XVe siècles*, Turnhout, Brepols, 2000, s. 287-99.

—, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Klaus Schwarz, Freiburg, 1980.

—, "How can man reach the mystical union: Ibn Ṭufayl and the divine spark", ed. Lawrence I. Conrad, *The World of Ibn Ṭufayl*, Brill, Leiden, 1996, s. 165-94.

—, "Iranian and Gnostic Elements in Early *Taṣavvuf*: Observations Concerning the *Umm al-Kitāb*", ed. Gherardo Gnoli ve Antonio Panaino, *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies Held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea*, 2 Cilt, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1990, s. 519-30.

—, *Neue kritische Gänge: Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*, Houtsma, Utrecht, 2005.

—, "Theologien und Mystiker in Ḫurāsān und Transoxanien", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, 1986, s. 536-69.

—, "Theosophie (*ḥikma*) und Philosophie (*falsafa*): Ein Beitrag zur Frage der *ḥikmat al-mašriq/al-išrāq*", *Asiatische Studien* 42, 1988, s. 156-74.

—, "Tirmiḏiana Minora", *Oriens* 34, 1994, s. 242-98.

—, "Warum ist der Sufi orthodox?", *Der Islam* 71, 1994, s. 302-7.

—, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, in Kommission bei F. Steiner Verlag, Beyrut, 1992.

Reinert, Benedikt, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, De Gruyter, Berlin, 1968.
Reisman, David C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā al-Mubāḥaṯāt*, Brill, Leiden, 2002.
Renard, John, *Historical Dictionary of Sufism*, Scarecrow Press, Lanham, MD, 2005.
—, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, Paulist Press, New York, 2004.
—, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, University of California Press, Berkeley, 1996.
Ritter, Hellmut, *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*, ed. Bernd Radtke, çev. John O'Kane, Brill, Leiden, 2003.
Roded, Ruth, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, L. Rienner, Boulder, CO, 1994.
Rustom, Mohammad, "Forms of Gnosis of Sulamī's Sufi Exegesis of the Fātiḥa", *Islam and Christian-Muslim Relations* 16, No. 4, 2005, s. 327-44.
Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
—, "The Sufi path of love in Iran and India", *A Pearl in Wine*, Zia Inayat Khan, Omega Press, New Lebanon, NY, 2001, s. 221-66.
Sands, Kristin, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Routledge, Londra, 2005.
Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali, *Kitâbü'l-Lüma' fî't-tasavvuf*, yay. Reynold A. Nicholson, Luzac & Co., Londra, 1914.
(Serrâc) Sarrāj, Abū Naṣr 'Abd Allāh ibn 'Alī, *Schlaglichter über das Sufitum*, çev. Richard Gramlich, F. Steiner, Stuttgart, 1990.
Schimmel, Annemarie, "Abu'l-Ḥusayn al-Nūrī: "Qibla of the Lights"", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, s. 59-64.
—, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.
Schmidt, Leigh Eric, "The Making of Modern "Mysticism"", *Journal of the American Academy of Religion* 71, 2003, s. 273-302.
Sedgwick, Mark J., *Sufism: The Essentials*, American University in Cairo Press, Cairo, 2000.
Sells, Michael A., "Bewildered tongue: the semantics of mystical union in Islam", ed. Moshe Idel ve Bernard McGinn, *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, Macmillan, New York, 1989, s. 108-15.
—, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, Paulist Press, New York, 1996.
Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden, 1967-2000.
Şa'bânzâde, Meryem, "Abû Sa'îd-i Harrâz", *Ma'ârif* 19, No. 1, 2002, s. 131-44.
Şefî'î-Kedkenî, Muhammed Rızâ, *Çeşîden-i Ta'm-i Vakt: ez Mîrâs-i 'İrfânî-yi Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr*, İntişârât-i Sühan, Tahran, 1385/2006.
—, *Defter-i Rûşenâyî: ez Mîrâs-i 'İrfânî-yi Bâyezîd-i Bestâmî*, İntişârât-i Sühan, Tahran, 1384/2005.
—, *Nivişte ber Deryâ: ez Mîrâs-i 'İrfânî-yi Ebû'l-Hasan-i Harakânî*, İntişârât-i Sühan, Tahran, 1384/2005.

Silvers-Alario, Laury, "The teaching relationship in early Sufism: a reassessment of Fritz Meier's definition of the *shaykh al-tarbiya* and the *shaykh al-ta'līm*", *Muslim World* 93, 2003, s. 69-97.
Smith, Margaret, *Al-Muḥasibī: An Early Mystic of Baghdad*, The Sheldon Press, Londra, 1935.
—, *The Life and Work of Rābi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oneworld, Oxford, 1994.
Sobieroj, Florian, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtiṣād)*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut, 1998.
—, "Ibn Khafīf's *Kitāb al-Iqtiṣād* and Abū al-Najīb al-Suhrawardī's *Ādāb al-Murīdīn*: a comparison between the two works on the training of novices", *Journal of Semitic Studies*, 1998, s. 327-45.
—, "Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī", *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 51, 1997, s. 651-71.
—, "The Mu'tazila and Sufism", ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, s. 68-92.
Sühreverdî, Abdülkâhir b. Abdullah, *Kitâbü Âdâbi'l-Mürîdîn*, yay. Menahem Milson, Hebrew University, Institute of Asian and African Studies/Magnes Press, Kudüs, 1977.
Sühreverdî, Ömer b. Muhammed, *'Avârifü'l-Ma'ârif*, 2 Cilt, yay. Edîb el-Kemdânî ve Muhammed Mahmûd el-Mustafa, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001.
(Sülemî) Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn, *The Book of Sufi Chivalry*, çev. Tosun Bayrak, Inner Traditions, New York, 1983.
—, *Early Sufi Women: Dhikr an-niswa al-muta'abbidāt aṣ-ṣūfiyyāt*, ed. ve çev. Rkia Elaroui Cornell, Fons Vitae, Louisville, KY, 1999.
Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin, *Hakâ'iku't-Tefsîr*, yay. Seyyid 'İmrân, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
—, *Mecmû'a-i Âsâr-i Ebû Abdurrahmân Sülemî*, 2 Cilt, yay. Nasrullâh Pûrcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1369-72/1980-3.
—, *Risâletü'l-Melâmetiyye* [*el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve* içinde, s. 86-120], yay. Ebû'l-'Alâ el-'Afîfî, Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1364/1945.
—, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, yay. Nûreddîn Şüreybe, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1406/1986 [1372/1953].
—, *Tasavvufta Fütüvvet/Kitâbü'l-Fütüvvet*, yay. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1977.
—, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, yay. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.
—, *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Galatâtü's-Sûfiyye*, yay. Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî Mahmud, Câmi'atü'l-Kâhire, Kahire, 1405/1980.
(Sülemî) Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn ve al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Three Early Sufi Texts*, çev. Nicholas Heer ve Kenneth Honnerkamp, Fons Vitae, Louisville, KY, 2003.

Sviri, Sarah, "Ḥakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", ed. Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 583-613.

—, "The self and its transformation in Ṣufīsm, with special reference to early literature", ed. David Shulman ve Guy G. Stroumsa, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 195-215.

—, "Wa-rahbāniyyatan ibtada'ūhā: An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, s. 195-208.

Tâhirî-Irâkî, Ahmed, "Abû Sa'd-i Hargûşî", *Ma'ârif* 15, No. 3, 1999, s. 5-33.

Taylor, Christopher Schurman, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, Leiden, 1999.

(Tenûhî) Tanūkhī, al-Muḥassin ibn 'Alī, *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, çev. D. S. Margoliouth, Royal Asiatic Society, Londra, 1922.

(Tirmizî) Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticisim: Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, çev. John O'Kane ve Bernd Radtke, Curzon, Richmond, Surrey, 1996.

Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Selâsetü Musannefâtin li'l-Hakîm et-Tirmizî: Kitâbü Sîreti'l-Evliyâ', Cevâbü mesâil elleti se'elehu ehlü Serahs 'anhâ, Cevâbü kitâb min er-Reyy* (*Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*), yay. Bernd Radtke, F. Steiner, Stuttgart, 1992.

Tor, Deborah, "Privatized jihad and public order in the pre-Seljuq period: the role of the *mutatawwi'a*", *Iranian Studies* 38, 2005, s. 555-73.

Tornero, Emilio, "A report on the publication of previously unedited works of Ibn Massara", ed. Maribel Fierro ve Julio Samso, *The Formation of al-Andulus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Ashgate, Aldershot, UK, 1998, s. 133-49.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

'Unsurü'l-Me'âlî, Keykâvûs b. İskender b. Kâbûs, *Kâbûsnâme*, yay. Gulâm Hüseyin Yûsufî, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1375/1996 [1345/1966].

Urvoy, Dominique, "The *'Ulamā'* of al-Andalus", ed. Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994.

Utas, Bo, "The Munajat or Ilahi-Namah of 'Abdu'llah Ansari", *Manuscripts of the Middle East* 3, 1988, s. 83-7.

Wild, Stefan, "Jugglers and fraudulent Sufis", ed. Frithiof Rundgren, *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies, Visby 13-16 August, Stockholm 17-19 August, 1972*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1975, s. 58-63.

Dizin

Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* adlı bu önemli çalışmasında, İslâmiyet'in ana mistik geleneği olan tasavvufun, 9.yüzyıldan 12.yüzyıla uzanan süreç içinde özellikle oluşumunu ve kök salma dönemlerini kapsamlı bir biçimde değerlendiriyor. Yazar, tasavvuf tarihinin ilk safhasını bilimsel olarak çalışma konusu yapan bu eserle, bir anlamda 'klasik dönem' sayılan bu dönemi doğru bir yöntemle incelerken, tasavvufun sonraki tarihini ele alacak araştırmacılara da bir altyapı sunuyor.

Nagihan Doğru'nun özenli çevirisi ile dilimize kazandırılan eserde, önce Bağdat sûfîliğinin doğuşu ele alınırken, üç önemli temsilci Harrâz, Nûrî ve Cüneyd hakkında bilgiler veriliyor. Eserde, daha sonra Bağdat dışına yayılan sûfîliğin, aşağı Irak'taki Tüsterî, kuzeydoğu İran'daki Melâmetiler ile Tirmîzi hareketi, İber yarımadası ve farklı bölgelerdeki yayılışı; tasavvuf geleneğinin oluşmasıyla, sûfî yazın geleneğinin ortaya çıkışı; sûfîlik içinde başgösteren anlaşmazlıklar; sûfî cemaatlerin tekkelerde şeyhler etrafında örgütlenişi ve son olarak tasavvuf içindeki şeriat karşıtı ve gelenekçi unsurların bakış açıları ayrıntılı bir biçimde irdeleniyor.

Gerçek anlamda bir "ilk" sayılabilecek bu çalışma, bu konudaki birincil kaymakların yeniden değerlendirilmesinin yanısıra en son yapılan bilimsel çalışmaları da kapsıyor. Karamustafa bunu yaparken, yaratıcı analitik bir çerçeve içinde tasavvufun tarihsel gelişiminin de derli toplu bir anlatısını veriyor.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları olarak bu değerli eserin, Türkiye'de bu konuda yapılagelmekte olan tartışmalara ışık tutacağına, bunların düzeyini yükselteceğine ve ufuk açıcı olacağına inanıyoruz.

"Hem analitik hem de bilgilendirici olan, sosyal, entelektüel ve tamamen dinsel nitelik taşıyan meselelere dikkatlice eğilen bir çalışma. Bu çalışma, sûfî düşüncesi ve kurumlarının oluşum dönemi üzerine daha evvel yapılmış tüm değerlendirmeleri aşıyor."

Prof. Hamid Algar, University of California, Berkeley

"Tasavvufun gelişimi konusunda, tam anlamıyla birincil kaynakların üstünlüğüne dayanan ama aynı zamanda modern çalışmaların ulaştığı sonuçları özetleyen sürükleyici ve ikna edici bir takdim."

Prof. Carl Ernst, University of North Carolina at Chapel Hill

"Ortaçağ İslâm toplumunun şekillenmesine büyük katkıda bulunan başlıca mistik hareketlerle ilgili son derece bilgilendirici ve nesnel bir tarihsel değerlendirme. İncelikle yazılan bu kitap, konuyla ilgilenen herkes için vazgeçilmez bir kaynak."

Dr. Hermann Landolt, McGill University ve Institute of Ismaili Studies, London



KAPAK: 16. YÜZYILDA ŞİRAZ ÜSLÛBUYLA ÇİZİLMİŞ BİR İRAN MİNYATÜRÜNDE DÖNEME HAS SEMA GÖSTERİSİ.

ISBN: 978-605-399-496-1





www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DÜŞÜNCE TARİHİ